D. et J. SOURDEL
La Civilisation de l'Islam Classique.
B. Arthaud, Paris 196»
Volumul face parte din colecţia
„Les Grandes Civilisations" condusă de Raymond Bloch.
Director de studii la Şcoala practică de înalte studii, din Paris

Editura Meridiane

Dominique Sourdel
Profesor la Facultatea de litere şi ştiinţe umane din Bordeaux
şi
Janine Sourdel-Thomine
Director de studii la Şcoala practică de înalte studii din Paris

Civilizaţia islamului clasic

Volumul I
Traducere de EUGEN FILOTTI
Prefaţă de AUREL DECEI
EDITURA MERIDIANE BUCUREŞTI, 1975

Pe copertă:
Cortegiu princiar
(fragment)
Miniatură mesopotamiană din secolul al XIII-

lea

PREFAŢA
la ediţia românească

PREFAŢA
la ediţia românească

Coborându-şi ochii şi spiritul asupra bogatei cărţi a soţilor Dominique şi Janine Sourdel, cunoscuţi şi distinşi arabişti ai zilelor noastre, în traducerea românească corespunzătoare a lui Eugen Filotti, cititorul român se găseşte în faţa unei strălucite realizări culturale, înfăptuită asupra unui domeniu mai puţin familiar în literatura noastră. Deschiderea amplă ce se deliniază în ultima vreme în «republica literelor şi a civilizaţiei româneşti în toate direcţiile unde pulsează viaţă umană, dar mai cu seamă înspre locurile unde oamenii au creat, în timp, forme deosebite de viaţă materială şi spirituală, cristalizate în tot atâtea civilizaţii, dintre care unele se impun ca civilizaţii originale, superioare şi competiţionale, în istoria omenirii, a prilejuit apariţia acestei cărţi.

Civilizaţia islamică este una din aceste civilizaţii, căreia îi revine, cu drept cuvânt, şi atributul de *mare*.

Autorii, armonizându-şi ştiinţa cu dorinţa editorului, s-au oprit asupra secolelor IX-XIII, îndeosebi, făcând cuvenitul loc şi începuturilor Islamului, care porneşte impetuos în secolul al VII-lea al erei noastre. Secolele IX-XIII, însă, au văzut

constituindu-se o nouă civilizaţie mondială ce acoperea imensa zonă geografică extinsă din hotarele Indului până în valurile Atlanticului. Nu se ivise din senin, meteoric, aşa cum era piatra neagră, din Ka‘ba de la Meca, rămasă piatra unghiulară a

Islamului până în zilele noastfe. Temeliile i le ofe râseră civilizaţiile anterioare sau existente. Elenismul şi iranismul, mai presus de toate, dar şi civilizaţia romană şi cea bizantină. Ulterior, creatorii musulmani s-au inspirat şi de la alte surse, în special în epoca post-clasică.

În acest punct, e necesară o corelatare între originile civilizaţiei islamice şi legământul transmis de ea posterităţii, nu numai islamice. Pe rădăcinile interne, economice şi sociale, destul de firave, s-au suplantat şi amalgat într-o armonie proprie elementele şi factorii civilizatorici amintiţi, şi au făcut posibilă ivirea noului sistem al civilizaţiei islamului. În epoca clasică a acesteia au apărut, apoi, aşa cum apare clar în această sinteză a soţilor Sourdel, o serie de fenomene de cultură, transmise şi integrate în civilizaţia noastră modernă. Anume, pe lângă arhitectură, artă decorativă, textile, damaschinarii şi alte arte minore dar tenace, ni s-au transmis nouă, modernilor, cuceririle ştiinţei arabe medievale (uneori înfăptuite de iranieni şi chiar de turci), precum: algebra şi teoria numerelor, fracţiile, apoi diferite – rezultate valabile ale cercetărilor în

domeniul astronomiei, opticii, chimiei, ştiinţelor naturale – întinse în clime geografice aşa de variate – şi în al medicinii (oftalmologia şi circulaţia mică, pulmonară). Puntea între trecut, antichitate şi epoca modernă, a fost asigurată de civilizaţia Islamului.

Ambii autori, scot în evidenţă adeseori factorii economici şi sociali care au fost determinanţi pentru înflorirea suprastructurii lumii islamice, ca o sublimare a vieţii materiale arabe, sau a celorlalte popoare supuse şi înglobate în califatul cu pretenţii de universalitate. Ei nu stabilesc însă originea Islamului de pe o bază materială, economico-socială, care este decisivă pentru oricare civilizaţie, ci schiţează cadrul economico-social abia după ce au fost înfăţişate, evolutiv, apariţia lui Muhammad laolaltă cu Coranul – fireşte, fără de care n-ar fi existat şi nu ar exista Islam, şi nici civilizaţia islamică – şi acest procedeu aşază efectul – civilizaţia – înaintea cauzei: cadrul economico-social. S-ar înţelege mult mai uşor apariţia, personalitatea, înflorirea maximă, adică „clasicismul" acestei civilizaţii, ca şi opera ei, chiar declinul ei, în sine considerat sau raportat la progresele civilizaţiei europene, neislamice, dacă lui *Deux ex machina*, lui Muhammad şi lui Allah, i-ar fi premers în expunerea soţilor Sourdel evocarea factorului economic şi social. Condiţionarea materială a apariţiei, dezvoltării, restrângerii şi decăderii

civilizaţiei Islamice se cere arătată, pentru cititor, nu numai în performanţele ei, de multe ori excepţionale, aşa cum se constată în partea a treia a acestei admirabile cărţi, în *Economie şi medii sociale*, care este totodată şi ultima parte, ci ca o premisă determinantă.

Planul lucrării aparţine, fără îndoială, celor ce au scris-o şi este un plan clar şi consecvent. Însă, din motivele arătate în cele ce preced, rezultă unele dezavantaje pentru lucrare, nu numai din punctul de vedere al materialismului istoric. Anume, creaţia spiritualităţii tipice islamice în secolele înfăţişate abundent cititorului, fie genuin arabă, adică semitică, fie iraniană, adică indo-europeană, lasă impresia unei fenomenologii considerată *a posteriori.* Cauzele concrete ale apariţiei şi ale sensurilor multiplelor forme ale acestei civilizaţii, trebuie căutate spre sfârşitul cărţii. Oricum, cei ce vor citi-o şi vor aprofunda-o, vor găsi răspunsuri la majoritatea fenomenologiei unei civilizaţii bine distincte de alte civilizaţii, şi – trebuie s-o subliniem – într-un stil *sachlich*, atât sub raport analitic, cât şi sintetic.

Cei ce se angajează în peisajele materiale ale civilizaţiei, care merg *pari passu* cu cele geografice, în această carte, ajung să stăruie apoi, îndelung, asupra peisajelor – ca să întrebuinţăm tot un termen al concreteţei – spirituale. Adică, aproape exclusiv asupra doctrinei Islamului, care, deşi era una din religiile revelate (ca atâtea altele

ivite în Asia anterioară), s-a revelat a fi mai exclusivistă decât oricare altă religie. Islamul ia naştere, după cum se ştie, din premisele teosofice triple: iudaism, creştinism, zoroastrism, însă acestea, trunchiate sau eliptice în esenţa lor, sunt grefate, după cum rezulta abundent din această carte şi concepţie a soţilor Sourdel, pe materialul uman arab, atât cel aflat în stadiul social al beduinilor crescuţi din solul arid şi categoric al Arabiei, cât, mai ales, pe personalitatea-chintesenţă arabă a lui Muhammad. Doctrina Islamului s-a constituit pe baza Coranului, considerat a fi cuvântul lui Allah, într-un timp scurt, record, curând după moartea Profetului. Se spune: Coranul conţine tot, lotuşi, o amplificare şi o explicitare a «raportului dintre doctrina islamică şi ansamblul relaţiilor morale şi juridice, în care apar interferenţe din lumea din afară, mediteraneană, adică greco-romană, semitică ne-arabă, şi iraniană, ar fi folosit cititorului. Ne gândim la domeniul juridico-administrativ şi la sectorul militar şi al fortificaţiilor, în care atât influenţele, cât mai ales bazele existente în clipele constituirii credinţei, societăţii şi a lumii Islamului au fost descifrate şi studiate de specialiştii acelor vremuri şi civilizaţii. În felul acesta, „clasicismul” islamic se integra totodată în clasicismele generale, universale ale omenirii, cu toate particularităţile sale proprii.

Cartea, aşa cum este scrisă, cuprinde vârsta

apogeului – după părerea tuturor islamiştilor – civilizaţiei care şi-a câştigat titlul de a fi una dintre cele mai strălucitoare, dacă nu cea mai strălucită, în secolele amintite, în raport cu Dark Age-ul Occidentului, corespunzând aceloraşi secole ale istoriei universale. Autorii au reliefat contrastul dintre preislam, vârsta numită de arabi *djāhilīyya*, a „ignoranţei”, nu numai religioase, şi euforia strălucirii maxime, conştientă de calitatea ei. Totuşi, nu se poate absolutiza, în această privinţă, aşa cum se complac unii exegeţi a o face.

Islamul, producătorul civilizaţiei ce-i poartă numele, era monolitic. Aşa se afirmă de obicei. Sectele musulmane se ridicau însă la cifra de 70, făcând abstracţie de quadrifronţia „şcolilor teologice” – care-şi au amvoanele lor separate ridicate chiar în curtea interioară a Ka‘bei – sau de antinomia atât de sângeroasă pe parcursul istoriei: *sunna şi şi a* („tradiţia”, ortodoxia; şi schisma). În această perspectivă, acuzaţia ce-o aduc musulmanii creştinilor, că sunt *musteşirk*, „asociaţionişti, politeişti”, nu este perfect întemeiată. Credinţa, dacă nu* panteonul, este scizionată în egală măsură şi la musulmani, chiar şi atunci când duceau sau când duc război împotriva doctrinelor „necredincioase”, *kafara*, adică „ghiaure”.

Cu toate acestea puterea de pătrundere şi influenţare a islamului continuă şi mai târziu, chiar în zilele noastre, mai ales la popoarele

învecinate cu regiunile deja islamizate, ca şi în unele cazuri izolate din alte regiuni.

Vitalitatea de care a dat dovadă islamul îşi are rădăcinile, fireşte, în primordii, dar şi în caracterul său direct, foarte accesibil omului simplu. Aceasta a avut desigur o mare importanţă, mai ales în epoca clasică a civilizaţiei islamice, nouă în raport cu altele, epocă în care forţa politică realizase, de asemenea, nu numai expansiunea universală, pe trei continente, dar închegase şi exemplificase metodele de pătrundere.

Ni se impune o corelaţie, în acest punct, între civilizaţia clasică a Islamului, luată în bloc, şi icoana ţinuturilor Arabiei peninsulare, unde a izbucnit Islamul – care s-a dezvoltat, însă, în celelalte regiuni, de veche şi organizată formă istorică urbană, fapt asupra căruia stăruie cu insistenţă şi cu justeţe autorii.

În accentuarea rolului oraşului, în înfăptuirea civilizaţiei Islamului, ambii autori întrebuinţează expresii dure la adresa beduinilor. Ei nu fac altceva, însă, decât a descifra poziţia istorică a beduinilor, – nu cea folclorică, în contextul civilizaţiei în genere, şi a celei islamice în speţă – aşa cum o preconiza marele „sociolog” şi gânditor istoric al Islamului, Ibn Chaldun, din secolul al XIV-lea.

Volumul acesta, atât de hrănit cu toate fructele zenitului civilizaţiei Islamului, de către

competenţii autori – care ei înşişi au făcut ample săpături arheologice în câteva centre ale acestei civilizaţii – şi atât de încântător şi convingător ilustrate cu pilde vii din toate faţetele caleidoscopului acestei civilizaţii, se încheie cu cuvintele (p. *229*, II): „… o civilizaţie care se voise de bună seama triumfătoare, doctrinară şi unică, ce-şi scoate fără îndoială din această conştiinţă esenţialul originalităţii sale, dar care rămase cu toate acestea fragilă şi perfectibilă, în lenta continuitate a eforturilor şi mutaţiilor sale”.

Forţele noi, infuzate de civilizaţia, să-i zicem universală de astăzi, de pretutindeni, vor revivifica şi lumea islamică, oriunde ar fi ea şi orice caracter tehnic ar avea, impunându-i o nouă civilizaţie. Aceasta va avea, firește, alte caractere, alte trăsături, alt *habitus*, chiar dacă ar fi o renaştere; o renaştere pe temeiurile „civilizaţiei clasice islamice”, parţial sau total. Oricum va fi, cartea aceasta a soţilor Sourdel este şi va rămâne ca o lucrare *clasică* în acest domeniu.

AUREL DECEI

CUVÂNT ÎNAINTE al ediţiei franceze

Lucrarea de faţă răspunde unei noi cerinţe. Dorinţei unei lecturi plăcute, necesităţii de sinteze şi de ample vederi de ansamblu, li se adaugă acum la toţi cititorii gustul preciziei, exigenţa unui contact direct cu documentele, precum şi nevoia de o călăuză care să deprindă cu analiza şi să îndrume spre cercetări mai specializate. Ne-am străduit de aceea să rezolvăm această problemă adresându-ne unor oameni de ştiinţă pe care talentul de scriitori, vasta lor cultură, îndelungata practică în învăţământ îi desemnau pentru ducerea la bun sfârşit a unei sarcini atât de complexe. Ne-am gândit să reunim într-o singură lucrare ceea ce se găseşte împrăştiat de obicei în mai multe ţeluri de lucrări: eseuri, biografii, atlase istorice, albume de fotografii, repertoare şi dicţionare etc. Nu putea fi vorba, bineînţeles, de o sumă, de o simplă adunare, ci de o selecţie care să permită cititorului să ia contact cu documentele de tot felul de la care autorii au pornit pentru a elabora sinteza lor, adică esenţialul, viaţa şi sufletul cărţii şi ale civilizaţiei studiate.

Materialul ilustrativ, care cuprinde 224 de fotografii în alb-negru, este grupat în serii ce corespund temelor principale ale textului, fiecare serie (ca de altfel fiecare hartă, plan sau desen) fiind însoţită nemijlocit de legende care subliniază interesul lor documentar. Inserate în text sau grupate în *atlas,* 69 *de hărţi,* planuri *şi* desene

permit situarea evenimentelor sau a locurilor în contextul lor geografic şi reconstituirea, cât mai fidelă cu putinţă) a stării vechi a monumentelor evocate în detaliile arhitecturii lor.

Pe de altă parte, ansamblul textului este distribuit în trei părţi:

1) primele trei capitole ale lucrării prezintă evoluţia istorică în ansamblul ei;

2) urmează şase capitole consacrate civilizaţiei, primele trei *tratând* despre *viaţa religioasă, iar celelalte trei* despre *economie şi mediile sociale;*

3) un dicţionar istoric şi biografic plasat la sfârşitul lucrării *permite* raportarea *la* text *asupra cutărui sau cutărui amănunt şi totodată – inovaţie importantă – furnizează precizări şi explicaţii complementare asupra unui număr important de personaje, de noţiuni, de instituţii, de monumente evocate în text şi în cronologie, sau figurând în materialul ilustrativ (trimiterea la articolele-complement ale dicţionarului este indicată în text printr-un asterisc).*

El este completat prin tabele cronologice ale căror diferite coloane fac să apară concordanţele dintre evenimentele militare şi politice şi faptele de civilizaţie din ţările islamice şi din restul lumii.

În sfârşit o bibliografie de orientare permite cititorilor – studenţi printre alţii – să adâncească, dacă o doresc, studiul unei anumite probleme.

PREFAŢA

Când Janine şi Dominique Sourdel s-au hotărât să scrie o carte de ansamblu asupra Islamului medieval, am ştiut îndată că o lucrare nouă şi greu de realizat avea să fie întocmită, şi bine întocmită, la naştere astăzi o carte destinată să devină o lucrare clasică a istoriei islamice, încerc cea mai vie plăcere prezentând-o cititorului şi regret numai că modestia autorilor ei, modestie proprie adevăraţilor savanţi, mă face să şovăi întrucâtva a exprima fără reţinere întreaga stimă pe care ea mi-o inspiră.

Nu există prea multe cărţi care să poată oferi exemplul unei metode istorice fără cusur şi să corespundă pe deplin aşteptării erudiţilor ca şi aceleia a unui public instruit sau mai larg. Civilizaţia Islamului clasic *este una dintre acestea. Reuşita este cu atât mai meritorie cu cât bibliografia islamică a fost lipsită până acum de studii de această anvergură. Lacuna se cerea umplută. Lucrul a fost săvârşit acum în chip strălucit, şi se cuvine să fim recunoscători acelora care, prinşi mereu de cercetările lor, n-au şovăit totuşi să scrie o lucrare de sinteză de largi dimensiuni. Opoziţia dintre analiză şi sinteză este de altfel iluzorie; eruditul este silit să le abordeze rând pe rând atât pe una cât şi pe cealaltă, şi ştiinţa are o nevoie constantă de aceste două demersuri pentru a progresa.* Ni se *aduce astăzi o*

nouă dovadă în acest sens.

De la început, problema «esenţială este pusă într-o lumină vie. Islamul, această religie revelată şi monoteistă, care este însoţită de un cod simplu de obligaţii individuale şi sociale şi care s-a răspândit în secolul al VII-lea în bazinul mediteranean, îşi mai păstrează şi astăzi vigoarea şi forţa de afirmare şi a modelat sub raport psihic şi sociologic pe adepţii lui. Trebuie oare să deducem de aci că civilizaţia islamică a ştiut să rămână totdeauna perfect asemănătoare sieşi, datorită armăturii sale doctrinale şi condiţiilor de viaţă inerente zonei subdeşertice în care mai întâi s-a răs*pândit şi unde apoi s-a fixat*? *În pofida ponderii tradiţiei ei religioase şi sociale, o atare concepţie asupra unui Islam veşnic unitar şi întru totul conform primei imagini pe care oamenii şi-au făcut-o despre el datorită propovăduirii lui Muhammad nu corespunde realităţii. Lumea islamică a grupat popoare de origini şi de formaţii foarte diverse, iar autoritatea care voia să unifice oameni şi ţinuturi n-a încetat de a fi disputată de dinastii rivale. Mai mult, infiltrări noi şi mutaţii politice şi sociale stau la originea unor culturi multiple şi care şi-au avut viaţa lor proprie. Judecata va fi deci nuanţată, şi nu trebuie trecute cu vederea nici acea preocupare neîncetată de a imita cu fidelitate trecutul, caracteristică pentru Islam, nici formele diferenţiate pe care istoria i le-a imprimat.*

Tema, vastă şi pasionantă, pe care] anine şi Dominique Sourdel şi-au propus s-o contureze şi s-o elucideze este destinul Primei civilizaţii imperiale a Islamului, marcată prin dominaţia Umayyazilor, apoi a Abbasizilor, şi care a trecut după aceea drept modelul desăvârşit al unei societăţi arabo-musulmane. Strălucirea ei timp de cinci secole a fost foarte mare, iar influenţele ei, durabile şi de vastă întindere. Desigur, datele economice şi sociale ce o privesc şi de care dispunem sunt mult mai rare decât am dori. Vestigiile arheologice rămase de pe urma ei sunt încă insuficient studiate şi cunoscute. Totuşi autorii, pe deplin la curent cu cercetările cele mai recente, la care ei înşişi participă, au ştiut să extragă din documentaţia disponibilă tot conţinutul istoric ce putea să fie desprins din ea.

Partea istorică privind naşterea şi destrămarea imperiului cuprinde trei capitole admirabile care ne conduc din secolul al VII-lea până în cel de-al XII-lea, de la vestirea noii religii de către Muhammad până la retragerea civilizaţiei musulmane din Occident şi la fragmentarea celei din Orient în faţa invaziilor turce şi mongole.

Într-o lume arabă anarhică, un bărbat inspirat, Muhammad, anunţă *o* religie *nouă, monoteistă, întemeiată pe* islam*, supunerea faţă de Dumnezeu şi ascultarea de Trimisul său. Ţinuturile aproape deşertice ale Orientului cunosc iarăşi naşterea unei religii destinată unui mare viitor.*

Singurătăţile unui spaţiu pustiu apar astfel prin excelenţă prielnice sentimentului unui contact direct cu Divinitatea. Tabloul vieţii Profetului, al Hegirei, al organizării primei comunităţi musulmane, supusă *unei Legi precise şi izvorâtă din textul Revelaţiei, apoi, după moartea lui Muhammad, al primelor* cuceriri *şi al rivalităţilor dintre Discipolii săi îmi pare zu-*\ grăvit *cu* o *rară* luciditate *şi profunzime. Încă, de la naşterea lumii islamice, germenii de sciziune şi de disidenţă sunt numeroşi şi se* dezvăluie *în cadrul imperiului cucerit în cursul anilor de după moartea Profetului. Şi totuşi, nicicând un imperiu atât de vast nu se născuse* cu *o iuţeală atât de incredibilă.*

Lumii umayyade eterogene, care cunoaşte moşteniri şi antagonisme multiple, îi va urma Imperiul abbasid al cărui şef, califul, rudă apropiată a Profetului, caută să consolideze o autoritate bazată pe o desăvârşită ortodoxie. Opoziţiile tribale şi religioase rămân însă aprinse, şi oricum lumea islamică nu putea face să dispară eterogenitatea *ei funciară, chiar dacă primul val de cuceriri reuşise să dea naştere credinţei într-o unificare mai durabilă. După stingerea strălucirii abbaside, particula-rismele provinciale colorează în tente diferite cultura arabă,* potrivit *ţărilor* în *care* ea *s-a răs*l5 *pândit,* originalităţii *popoarelor* cucerite *şi, în sfârşit, infiltrărilor noi. Xa capătul acestei perioade remarcabile, dezmembrarea imperiului, datorită dezbinărilor interne şi*

asalturilor din exterior, atrage după sine o repliere internă a civilizaţiei arabe, cu o rigidizare mai accentuată în Occident şi, în pofida unei nostalgii adânci a trecutului, o mai mare supleţe de adaptare în ţările din Orient.

Acest studiu pătrunzător şi extrem de nuanţat al istoriei evului mediu islamic este urmat de capitole bogate tratând despre religie şi despre societate şi consacrate succesiv „datului revelat" şi aprofundării lui (sec. VI-VIII), elaborării doctrinale şi mişcărilor religioase (sec. IX-XII), dreptului şi instituţiilor morale, ţinuturilor şi resurselor imperiului, palatelor şi mediului lor, în sfârşit oraşului şi mediilor urbane. Toate realităţile sociale şi spirituale sunt astfel luate în consideraţie, studiate pe rând, în ciuda dificultăţii şi complexităţii problemelor pe care le ridică. Faptele şi curentele principale sunt constant scoase în evidenţă, fără ca elementele secundare ale unor situaţii complexe să fie neglijate. E ca un tablou în semitente care permite totuşi să se discearnă clar valorile şi trăsăturile esenţiale.

Vedem astfel Islamul comandând viaţa spirituală şi morală a omului, activitatea lui sociala şi politică în care Revelaţia constituie legătura indisolubilă a comunităţii musulmane. Şi totuşi datul iniţial, factor fundamental de unitate, a fost şi fsursa unor interpretări diverse şi a unor dezbinări, datorită înseşi condiţiilor în care textul Coranului fusese cules şi păstrat. Întreaga muncă

de aprofundare a textului sacru este analizată cu claritate şi rigoare, la fel cum se *procedează apoi cu cercetarea unui drept ce se aplică deopotrivă practicilor cultului şi relaţiilor dintre oameni. Printr-un efort repetat de reflecţie juridică, civilizaţia islamică modelează viaţa religioasă şi socială, fără ca prin aceasta să scape de influenţele lumii în care se dezvoltă. Întinderi deşarte şi oraşe în care mişună oameni determină în chip firesc moduri de viaţă foarte diferite, o civilizaţie a deşertului şi a apei ce-l înviorează, o civilizaţie a oraşului, cadru necesar al vieţii cultului şi ai dreptului. Tehnici ale agriculturii, forme de artizanat, moduri de viaţă în cadrul urban, activitate literară şi artistică, creaţii arhitecturale strălucite destinate adunărilor şi rugăciunii, bogate reşedinţe princiare care n-an lăsat în urma lor decât ruine răzleţe alcătuiesc temele unor expuneri remarcabile, pe care imaginea vine să le ilustreze şi pe care le completează la sfârşitul lucrării un preţios dicţionar, tezaur de informaţii. Grija şi scrupulozitatea cu care este redactat însuşi corpul lucrării se regăsesc în note, în articolele concise dar lămuritoare care constituie un fel de scurtă, dar precisă enciclopedie a Islamului.*

Închizând cartea, cititorul va încerca, sunt sigur, aşa cum am încercat eu însumi, un sentiment de plăcere şi de îmbogăţire. El va simţi amploarea unei informaţii care, fără a ieşi prea

brutal în evidenţă în ţesătura unei expuneri sintetice, se lasă fără încetare ghicită printre ochiurile ei şi care constituie parcă armătura solidă pe care se ridică armonios edificiul. El va păstra în memorie formulările cizelate şi pătrunzătoare care vin să definească o problemă şi o situaţie, ca şi descrierile care, în pofida sobrietăţii lor, fac să răsară în faţa ochilor noştri un întreg peisaj.

Rezultat al unor lungi şi răbdătoare cercetări, Civilizaţia Islamului clasic *demonstrează că o carte scrisă de doi savanţi, uniţi, ce-i drept, prin cea mai strânsă dintre legături, poate să îmbrace un caracter de profundă unitate. Departe de a fi o sursă de disparitate, această muncă în comun permite confruntarea constantă a punctelor de vedere şi îmbogăţirea lor reciprocă. Personal datorez Janinei şi lui Dominique Sourdel o vie recunoştinţă pentru faptul că au ştiut, în mod atât de desăvârşit, să ofere publicului o carte care va forma oarecum centrul şi pivotul seriei în care îşi ocupă locul. Şi într-adevăr serviciul ce l-au adus îmi pare a merge departe.* În *lumea de ignorante şi de înfruntări în care trăim, operele care luminează obiectiv trasăturile unei întregi civilizaţii contribuie la o mai bună cunoaştere pe care oamenii o au despre ei înşişi şi despre semenii lor, şi este neîndoielnic ca în ameliorarea acestei cunoaşteri reciproce rezidă adevărata speranţă într-un progres în relaţiile dintre ei şi în*

destinul lor.

RAYMOND BLOCH

Director de studii la Şcoala practică de înalte studii

INTRODUCERE

Religie Monoteistă încă vie în zilele noastre după ce s-a impus, cu ajutorul armelor, unui imens imperiu şi a însufleţit apoi focare locale mai mult sau mai puţin independente, Islamul păstrează în prezent o remarcabilă forţă de influenţare, deşi de acum înainte paşnică, şi rămâne, din Africa neagră până în Pakistan şi chiar în Malaysia, religia dominantă a unui mare număr de state moderne.

Trăsăturile acestei credinţe simple, care este însoţită de îndatoriri sociale şi individuale demult codificate, sunt suficient de marcate pentru a fi modelat şi a continua să modeleze şi în epoca actuală numeroase aspecte de ordin psihic şi deprinderi de ordin sociologic ale adepţilor ei. De aci tendinţa comună de a vorbi despre o civilizaţie islamică originală şi mereu asemănătoare sieşi, care s-ar regăsi în regiuni geografice foarte diferite şi care s-ar fi constituit încă de la proclamarea revelaţiei coranice prin gura lui Muhammad, pentru a se perpetua apoi, fără vreo modificare însemnată, după ce a contopit într-o singură „Comunitate a credincioşilor” pe toţi reprezentanţii unei lumi islamizate.

Consideraţiile care militează în favoarea unei atare concepţii sunt evident puternice. Civilizaţia

islamică există prin contrast cu formele de civilizaţie neatinse de această doctrină, şi încă de multă 19 vreme un orientalist ca L. Massignon a ştiut să pună în valoare realitatea permanenta a ceea Ce el numea „blazoanele Islamului” şi a cărei influenţă ei continua s-o discearna de-a lungul veacurilor până la viaţă, totuşi multiforma, a acestei lumi musulmane moderne care suscită azi atâta curiozitate. Aşadar, lui i se datorează în parte favoarea de care s-a bucurat, în cursul ultimilor ani, noţiunea de „cetate islamică” atemporală, de care te poţi servi ca de o cheie pentru a înţelege multe fenomene istorice rămase iară aceasta obscure, începând cu acel fenomen de întrepătrundere care a contribuit timp de secole la unmcarea mentalităţilor unor grupuri etnice sau politice iniţial foarte diierite.

De islam merită într-adevăr să fie legata o formă de cultură pe care o distinge preeminenţa în activitatea intelectuală a acelor ştiinţe juridice şi credinţe religioase întemeiate pe respectul Tradiţiei, ştiinţe care i-au furnizat baza armăturii sale doctrinale. Tot de Islam ţine un tip de societate ce atribuie primul loc, alături de o autoritate temporală suportată mai degrabă decât justificată, unor învăţaţi, jurişti şi judecători care sunt prin definiţie investiţi, printre contemporanii lor, cu un prestigiu moral indiscutabil, dacă nu cu o putere de constrin-gere. De unde acea grijă pentru conformismul legal şi acel respect faţa de

interpreţii Legii care dau culoarea specifică unei morale publice şi individuale dominată de aplicarea constantă a unor prescripţii minuţioase.

Fenomenul a fost chiar întărit de acţiunea altor factori, cum sunt condiţiile socio-geogratice comune zonei subdeşertice, în care Islamul s-a răspândit mai întâi, precum şi natura moştenirii totodată intelectuale şi tehnice pe care din antichitatea târzie Orientul o lăsase invadatorilor să-i Aceşti din urmă factori, independenţi de faptul religios propriu-zis, dar atât de strâns legaţi de acesta, încât este adesea dificil de a-i deosebi de el, explică fără îndoială perenitatea în teritoriul islamic a acelei forme de regim autocratic dominat de puterea arbitrară a suveranului şi a acelei economii de tip medieval bazată pe bogăţia funciară şi pe marele negoţ, care 20

au constituit multă vreme unele din aspectele sale cele mai izbitoare. Ei au contribuit astfel la întărirea, în ţările Islamului, a sentimentului acelei unităţi fundamentale care avea să prevaleze multă vreme faţă de conştiinţa opoziţiilor interne şi să permită a se distinge domeniul musulmanilor de acela al „necredincioşilor”.

De la toate aceste fapte evidente nu s-ar putea însă ajunge la concluzia uniformităţii în timp şi nici în spaţiu a civilizaţiei ce s-a născut astfel din Islam. Nu numai că dinastiile rivale au apărat fiecare, în sânul acestuia, propriile lor ambiţii istorice şi au întrupat în state distincte

mentalitatea sectară ce-i anima, dar lumea islamică însăşi deja născută din reunirea sub o aceeaşi autoritate a unor ţări cu populaţii şi trecuturi extrem de variate, n-a încetat de a suferi efectele tendinţelor lor constante de secesiune. Ea a cunoscut în cursul secolelor numeroase mutaţii de ordin politic şi social, atingând atât Orientul Apropiat arabo-mu-sulman, care a rămas totdeauna adevărata ei inimă, cât şi provinciile excentrice, unde au putut fi elaborate, prin contactul cu obiceiuri străine, simbioze uneori depărtate de realizările anterioare. Primelor imperii unitare născute din cuceririle arabe le-au urmat astfel regate de întindere mai mică, pe care jocul cauzelor economice şi al poftelor dinastice le-a făcut să evolueze la rândul lor în proporţii foarte diverse, de la micul principat independent grupat în jurul suveranului său local până la agregatul fragil de provincii adunate prin forţa unui cuceritor norocos.

În acelaşi timp interveneau neîncetat noi elemente de diferenţiere datorite îndeosebi infiltrărilor pacifice sau invaziilor brutale ale unor populaţii nearabe venite din stepele asiatice sau din deserturile africane şi care erau de cele mai multe ori gata să se islamizeze rapid, dar, modificau totuşi, prin apariţia lor, condiţiile echilibrului anterior. Se ştie cât de mult a transformat înceată pătrundere a turcilor fizionomia imperiului abbasid în provinciile sale

extreme ca şi în capitalele sale irakiene. Ajungerea la putere a aceloraşi turci, veniţi în număr mare din Asia centrală în Iran, a produs efecte şi mai simţitoare pe măsură ce noi teritorii – ca Anatolia în epoca selgiucidă şi Europa balcanică în epoca otomană – erau anexate la Islam şi cu cât’s manifesta îndeosebi o profundă transformare a societăţii islamice prin contactul cu noi uzanţe şi cu noi obiceiuri ale vieţii. Dar distrugerile succesive acumulate prin valul cuceritor al lui Genghiz Han, mai întâi, şi prin sălbatica aventură a lui Tamerlan, după aceea, n-au avut consecinţe mai puţin izbitoare, în timp ce Iranul, larg deschis de atunci înainte influenţelor asiatic? regăsea înspre apus o graniţă suprimată de secole, iar de pe urma devastărilor săvârşiţi de turcomani reveneau la stepă multe teritorii cultivate pe care trăiseră generaţii de sedentari. Ar însemna să refuzăm orice valoare contingenţelor istorice dacă am face pur şi simplu abstracţie de consecinţele directe ale unor atare răsturnări, consecinţe ce erau accentuate mai mult încă de efectele reale, deşi mai puţin spectaculoase, ale conflictelor ce continuau să se iste zilnic între statele musulmane. Fără a uita tensiunea permanentă care n-a încetat să opună lumea islamică întreprinderilor ambiţioase mai întâi ale Occidentului creştin, iar puţin mai târziu ale Europei negustoreşti *şi* industriale – întreprinderi războinice cum au fost cruciadele în

Orient sau recucerirea în Europa a Spaniei *şi* a bazinului Dunării, întreprinderi negustoreşti, de asemenea, pe măsură ce comerţul italian şi cel francez câştigau încetul cu încetul teren în emporiile Levantului.

Acestor diverse conjuncturi, care au permis câte unei forme de societate implantate mai cu deosebire în cutare sau cutare regiune să prospereze şi să se exprime prin opere marcate cu pecetea ei, le-au corespuns tot atâtea culturi locale, pe care caracterul lor islamic nu le împiedica de a fi adânc înrădăcinate în timp şi în spaţiu. Islamul turcesc din perioada otomană, acela al Iranului de sub dinastia safavidă sau acela al Indiei din epoca marilor Moguli, pentru a cita numai câteva exemple cunoscute de toţi, apar astfel ca nişte creaţii originale în care locul de prim plan cuvenit religiei musulmane n-a împiedicat acţiunea altor curente foarte particularizate. Iar mai aproape de noi, problemele statelor islamice moderne au venit să demonstreze şi ele posibilităţile de evoluţie ale unor principii sau moduri de existenţă care în mod greşit ar fi putut fi socotite intangibile.

Desigur, printre aceste culturi caracterizate, de cele mai multe ori, prin folosirea unei limbi originale, nu există niciuna care să merite a fi considerată într-o totală izolare sau care să poată fi înţeleasă fără referire la culturile anterioare sau contemporane grefate pe aceeaşi tulpină islamică.

Dar dacă am voi să atenuăm într-o privire de ansamblu specificitatea fiecăreia dintre ele, pentru a ne opri numai asupra trăsăturilor perene care le sunt comune tuturor, n-am putea să obţinem decât o imagine sărăcită şi artificială a ceea ce constituie poate esenţa unei civilizaţii islamice… medii”, privite *sub specie acternităţis*, dar care în fapt n-a existat niciodată sub această formă. Constituindu-se pe baza unor date iuridico-religioase explicitate progresiv într-un cadru material schimbător – după cum au scos atât de fericit în evidenţă cercetările lui H. Laoust în domeniul islamologiei –, civilizaţia islamică a fost, la fel ca oricare alta, supusă legilor unei creşteri şi unui declin pe care este astăzi banal a le asimila cu etapele vieţii umane. Spre deosebire de multe altele însă, ea a fost constant marcată prin preocuparea de a imita trecutul, preocupare ce conferă o importanţă deosebită manifestărilor ci celor mai vechi, acelea în care trebuie căutate, într-o perspectivă d; na-mică, principiile şi experienţele ce nu aveau să înceteze de a inspira formele ei posterioare.

În acest sens, prima civilizaţie imperială a Islamului, acea civilizaţie arabo-musulmană care a trăit mai întâi sub egida Umayyazilor, apoi a Abbasizilor şi care a crescut odată cu triumful profan al unui Islam încă foarte apropiat de originile sale, este singura care merită numele de „clasică” în accepţia cea mai generală a acestui

termen. Departe de a fi jucat rolul unei perioade de tranziţie mai mult sau mai puţin dispreţuită de epocile ulterioare, cum a fost la noi evul mediu occidental, ea s-a identificat cu un model mereu imitat şi respectat, primă şi perfectă realizare a tipului de societate născut din înseşi preceptele Coranului şi care împărtăşea deci prestigiul acestuia. Masivele invazii asiatice ale turcilor şi mongolilor, care au coincis cu tulburările datorate incursiunilor france sau cu pătrunderile în Occident ale nomazilor şi muntenilor berberi, au marcat declinul acestei civilizaţii istorice uşor de datat, consacrând totodată destrămarea teritorială şi lingvistică a unui ansamblu în care voinţa de arabizare servise până atunci drept ferment de unitate. Dar cinci secole de prosperitate materială şi culturală se succedaseră mai înainte şi ele fuseseră suficiente pentru constituirea unui patrimoniu artistic şi intelectual de o prodigioasă bogăţie.

Dificultăţile ce se opun astăzi studierii ei exhaustive pe baza unei documentaţii inegale sunt desigur numeroase. Din societatea în care acea civilizaţie a crescut şi a înflorit ne apar doar castele aristocratice, de o parte, şi cele intelectuale, de cealaltă, prin intermediul surselor narative sau documentare, de pildă, care lasă în general în umbră populaţia muncitoare. Date de ordin economic cu mult prea rare – asupra cărora un istoric ca C. Cahen se străduieşte totuşi de un

număr de ani să atragă curiozitatea cercetătorilor – ne împiedică încă să apreciem cu exactitate condiţiile materiale pe care se întemeia prosperitatea lumii musulmane din acea epocă. Comparaţiile cu faptele moderne, în privinţa cărora suntem mai bine informaţi, rămân în ansamblul lor prea fragile pentru ca să putem căuta în ele baza unor reconstituiri sau evaluări. Vestigiile arheologice înseşi, cărora J. Sauvaget le-a redat locul adevărat în perspectiva unei „istorii complete”, dar care au început să fie prospectate de prea puţină vreme în regiuni greu accesibile, nu luminează decât imperfect obiceiurile de viaţă urmate la epoca depărtată despre care le interogăm. În general, întârzierea studiilor consacrate acestor diverse chestiuni mai constituie în prezent o piedică majoră, şi nu putem decât să nădăjduim că ea va scădea pe măsură ce vor creşte în număr şi în rigoare noi investigaţii ştiinţifice.

Dar tabloul incomplet pe care, până atunci, trebuie să ne decidem astăzi a-l zugrăvi rămâne totuşi profund revelator, fie şi numai prin lipsurile lui, cu privire la ceea ce a trebuit să fie altă dată civilizaţia islamică „clasică”. Această civilizaţie se descoperă în el sub două aspecte care cu greu pot fi făcute să coincidă exact: de o parte, strălucitele ci reuşite tehnice şi materiale, în care trebuie căutată sursa luxului şi a vieţii uşoare cunoscute pe atunci de membrii claselor conducătoare; de

altă parte, orientarea ei religioasă şi intelectuală, datorită căreia poate fi întrevăzut modul de a gândi şi de a judeca al unei întregi societăţi. De primul aspect ţine aproape toată ilustrarea concretă de care dispunem pentru a ni-i reprezenta pe oamenii acestei perioade prin prisma operelor lor, opere arhitecturale sau produse ale artizanatului, căci reprezentările figurate de genul „portret” sunt rare la acea epocă. Al doilea aspect se descoperă, în schimb, cu ajutorul unor observaţii mai variate privind faptele politice şi culturale pe care le dominau exigenţele vechii condiţii a musulmanului. Ceea ce înseamnă a situa civilizaţia islamică într-o stare de tensiune dintre doi poli: de o parte, acela pe care i-l impunea o doctrină ce reglementa cele mai mici acte ale vieţii umane în funcţie de un absolut, presupus de o credinţă; de altă parte, acela spre care tindeau vechile tradiţii profane a căror moştenitoare devenise ea şi pe care nu le putea respinge fără a refuza în acelaşi timp triumful lumesc ce constituia însuşi temeiul măreţiei mesajului ei.

Partea întâi
NAŞTEREA ŞI DEZMEMBRAREA UNUI IMPERIU

Capitolul I
ÎNCEPUTURILE CIVILIZAŢIEI ARABO-ISLAMICE
(622 – 750)

Încă în primii ani ai secolului al VII-lea s-a situat vestirea în Arabia, în sânul regiunii de chşert a Hidjăzulur şi prin glasul unui om inspirat care se numea Muhammad – nume transcris adesea în franceză sub forma Mahomet (iar în română sub aceea de Mahomed n.tr.) –, a unei religii noi bazate pe „supunerea faţă de Dumnezeu”, sau *isiăm*, şi pe ascultarea de trimisul său. Această propovăduire n-a atins la început decât un mic număr de contemporani din oraşul comercial Meca* şi din oaza muntoasă Yathrib, devenită „oraşul” Profetului sau Medina. La moartea lui Muhammad, în 632, ea abia dacă atingea triburile* arabe care duceau o viaţă nomadă în interiorul ţării şi printre care câţiva şefi consimţiseră să recunoască autoritatea noului stat, fără ca această raliere politică să poată fi calificată însă drept adevărată convertire la Islam. Atare efecte în aparenţă minore, dar extinse curând dincolo de acest cadru local explică totuşi răsturnarea politică ce avea să transforme, cu mai puţin de cincizeci de ani după aceea, fizionomia Asiei de sud-vest şi a bazinului mediteranean aproape în întregimea lui, atunci când un nou imperiu avea să se fi întins până la bariera Pirineilor, de o parte, şi până la şesurile Indusului şi ale Transoxianei*, de altă parte.

Caracterul brusc al acestui fenomen şi contrastul dintre începuturile umile ale comunităţii musulmane şi dezvoltarea unui imens

stat cuceritor n-au putut să nu stimească uimirea istoricilor. De act explicaţiile diverse care au fost propuse şi care, aproape fără excepţie, tind să vadă în această fulgerătoare desfăşurare un caz particular al prăbuşirii lumii antice. Rămâne în orice caz evidenta legătura dintre modesta creaţie a lui Muhammad şi complexa organizaţie a lumii islamice ulterioare, care şi-a căutat principiile directoare în cele mai mici fapte şi gesturi ale întemeietorului ei şi a păstrat în cuprinsul unor regiuni bogate şi urbanizate amintirea ţării foarte deosebite unde mesajul lui Muhammad fusese emis şi de unde primii săi Discipolr plecaseră să cucerească regiunile înconjurătoare.

Această ţară, Arabia, se distingea pretutindeni, cu excepţia colţului ei de sud-vest, prin ariditatea climei şi firea aspră a populaţiei ei răsfirate, de origine semitică, mai trăia în secolul al VII-lea într-o stare de anarhie şi de dezordine, asupra căreia ne lipsesc încă informaţii precise. Înşişi locuitorii ei o numeau Djazirat al – Arab, sau „Insula arabilor”. Ea nu fusese totuşi niciodată unificată sub o conducere comună, neapărând în viaţa lumii antice decât prin activităţile ei comerciale şi prin infiltraţia în sânul teritoriilor siro-mesopota-miene, cu care se învecina la nord, a unor elemente tribale ce fugeau de sărăcia pământului lor de baştină pentru a se asimila treptat cu sedentarii ce le înconjurau. Dincolo de ea prosperaseră, timp de multe secole, focarele

principalelor civilizaţii ce se succedaseră între ţărmurile Mediteranei şi platourile muntoase ale Iranului. În afara ei se desiaşuraseră de asemenea principalele evenimente care până atunci marcaseră istoria şi care n-o atinseseră decât prin repercusiune, fie că atrăseseră uneori în conflicte mai vaste anumite fracţiuni ale acestor populaţii războinice, fie chiar că provocaseră unele armate străine să întreprindă incursiuni mai mult sau mai puţin scurte în inima teritoriului ei ostil. Legendara bogăţie a extremităţii ei meridionale, producătoare de „parfumuri pe care le împrăştie ca pe o

7. *ARABI A VECHE ÎN AJUNUL HEGIREI* (*după M. Rodinson*: Mahomet.)

Triburi nomade de origini diverse, dar tinzind aproape toate să extindă spre nord zona migraţiilor lor, se învecinau cu rare nuclee de sedentari, care ocupau fie oaza Hidjâz în lungul drumului caravanelor tămâiei şi mirodeniilor, fie vechea Arabie Fericită, pe atunci în plină decadenţă.

mireasmă divină”, după cuvintele lui Herodot, trezise într-adevăr în trecut unele pofte, de la expediţia riscantă a romanului Aelius Gallus, sub domnia lui August, până la tentativele de colonizare făcute pe teritoriul ei, începând din secolul al IV-lea, de Persia şi de Etiopia. Dar acestea nu fuseseră decât evenimente cu urmări reduse, contribuind fireşte să modifice în parte

organizarea interioară a peninsulei, dar neprevestind încă prin nimic rolul de prim plan pe care locuitorii ei aveau curând să-l aibă de jucat în evoluţia Orientului

Apropiat medieval. 30

În fapt, gradul de civilizaţie atins în Arabia pre – islamică rămăsese foarte mediocru, dacă facem abstracţie de acea lume originală reprezentată, înăuntrul limitelor ei geografice naturale, de extremitatea ei meridională menţionată înainte, acea Arabie zisă „Fericită”, cu lanţurile de munţi înalţi scăldate de Marea Roşie şi de Oceanul Indian, care cunoştea totodată binefacerile altitudinii ca şi pe acelea ale unui climat musonic suficient de umed. Acolo se dezvoltaseră altă dată, în văile înalte ale Yemenului şi ale Hadramautului cu culturile lor în terase, bogate regate sedentare care trăiseră din exportul recoltelor lor de smirnă sau de tămâie precum şi din comerţul ce-l practicau între India şi lumea mediteraneană. Dar aceste mici regate, printre care pot fi citate cele de Saba, Mă în Kataban şi Awsan, nume ce evocă construcţii prestigioase cum sunt barajul de la Mărib* sau palatul de la Gumdăn, nu avuseseră decât o strălucire vremelnică şi limitată. Cronologia lor n-a fost încă fixata în mod precis de ştiinţa modernă, care ezită între a situa primele lor manifestări în secolul al XIII-lea, în cel de-al VIII-lea sau în cel de-al V-lea înaintea erei noastre. Se ştie cel puţin în mod sigur că avântul şi faima

de care s-au bucurat în vremea când alimentau cu parfumuri şi aromate lumea greco-romană fuseseră urmate de o perioadă de declin, accentuată încă de dificultăţile economice ale Orientului Apropiat din epoca în care bântuia o aprigă luptă între imperiile rivale: acela al bizantinilor şi acela al sasanizilor. În secolul al VI-lea, nomazii care le înconjurau şi care îşi asiguraseră de atunci preeminenţa cu ajutorul armelor, le luaseră locul în vechiul lor comerţ, în timp ce ruina cuprinsese instalaţiile lor agricole cele mai perfecţionate. Iar moştenirea, pe care avea s-o transmită Islamului născând, s-ar situa mai degrabă pe planul tradiţiilor literare orale, încă dinainte încorporate patrimoniului unor arabi ce se răspândiseră în centrul sau în nordul peninsulei, păstrând totuşi amintirea unei vechi filiaţii yemenite, decât *i* pe acela al unor împrumuturi dintr-o cultură materială dispăruta, condamnata de altfel de Corafl ca una ce fusese expresia trufiei unei lumi păgâne.

Căci societatea căreia îi aparţinea Muhammad şi în care avea să prindă rădăcini mesajul său era foarte diferita de aceea ce prosperase altă dată în Arabia Fericită. Această perioadă a Anteislamului*, numită mai târziu *Djăhiliya*, adică a ignoranţei şi a barbariei, era în chip esenţial dominată de obiceiurile tribale şi nomade ale arabilor din nord dispersaţi în imensele solitudini ale unui platou unde şirurile de oaze,

corespunzând uneori albiilor unor vechi cursuri de apă, ofertau negreşit posibilitatea unor instalaţii stabile, dar unde sedentarii înşişi erau nevoiţi să trăiască în simbioză cu beduinii. Aceştia din urmă, care dominau toată întinderea ţării şi al căror mod de trai era adaptat slabelor ei resurse, rătăceau în general în urma turmelor de cămile cu ajutorul cărora îşi asigurau subzistenţa, îmbunătăţind cu greu prin incursiuni şi bătălii neîncetate sărăcăcioasa lor hrană de păstori şi purtând, pentru a supravieţui, o luptă neîndurătoare împotriva elementelor naturii. Siliţi foarte adesea să-şi dispute punctele cu apă şi locurile de popas favorabile, ei nutreau respectul pentru legăturile de familie, care întreţineau o neîntreruptă vrăjmăşie între clanuri, dar îl asigurau măcar pe individ că va găsi, în mijlocul rudelor sale, un sprijin împotriva duşmanilor. Până-ntr-atât era de mare influenţa acestor clanuri, divizate ele însele în grupuri şi subgrupuri, sau reunite, dimpotrivă, în vaste confederaţii considerate ca reprezentând descendenţa unuiaşi aceluiaşi personaj, încât numele lor, fidel transmise* de tradiţia islamică, ne sunt cunoscute şi azi. Aveau fiecare aria lor distinctă de locuit şi de parcurs, dar coeziunea lor se datora mai ales recunoaşterii strămoşului comun, care le servea drept erou eponim şi de la care genealogii complicate le permiteau să-şi revendice fără ezitare originea.

Printre aceste clanuri, unele se diferenţiau

prin nivelul lor de viaţă, în măsura în care fuseseră în stare să anexeze zonei ocupate de ei nu numai oaze producătoare de curmale şi anemice recolte de cereale, ci şi pieţe locale care constituiau totodată centre de schimburi unde prospera un artizanat rudimentar. Aceste locuri de întâlnire paşnice, care erau uneori sediul unor târguri importante, coincideau totodată de cele mai multe ori cu antrepozitele şi etapele comerciale ale drumurilor de caravane ce străbăteau pe atunci peninsula, mai ales în lungul marginii ei apusene, al „barierei” Hidjăzului, pentru a transporta mirodeniile şi tămâia spre marile metropole ale Nordului. Traficul lor asigurase altă dată bunăstarea câtorva nuclee de populaţie sedentară în vechile ţinuturi mineene, lihianite şi tamudeene din Nord şi în acel regat nabatean* de la Petra ale cărui elemente de origine arabă se amestecaseră repede, în preajma erei creştine, cu populaţiile sedentare arameizate ce le înconjurau, păstrându-şi însă vocaţia de negustori nomazi. Aceleaşi cauze economice contribuiseră apoi în parte la avântul statelor arabe septentrionale care se dezvoltaseră în afara Peninsulei arabice propriu-zise, ca regatul Lahmizilor* de la Hlra, întemeiat încă din secolul al IV-lea, sau ca acela de prin secolul al VI-lea al Gasactizilor*, regate pe care suveranii bizantini le înrolaseră ca să controleze deşertul siro-mesopotamian şi să asigure în această regiune

protecţia avanposturilor vechiului *limes*. Mai târziu încă, efectele acestei prosperităţi atinseseră regiunea inospitalieră a Hi-djăzului pe care un concurs de cauze istorice favorabile – declinul Arabiei de Sud şi tăierea căii comerciale de la Eufrat la Golful Persic în urma luptelor dintre sasanizi şi bizantini – o făcuse, cu puţin *infe* înainte de naşterea lui Muhammad, să devină centrul activităţilor de negoţ conduse mai înainte de vecinii ei din nord şi din sud. Nu numai că, începând de atunci, securitatea „drumului tămâii" atârna exclusiv de locuitorii ei, dar tot aceştia luau asupr-a lor cheltuielile unui comerţ în care investiţiile le aduceau câştiguri substanţiale. Datorită acestuia ei dobândiră repede simţul unei discipline colective contrastând cu obişnuita anarhie arabă şi, în acelaşi timp, o reală aptitudine pentru negocierile politice impuse de modalităţile unui trafic veşnic ameninţat. Deveniseră de asemenea graţie comerţului deschişi faţă de anumite contacte cu lumea exterioară, ducând fie la progrese tehnice ce se discern uneori sub foarte vechi împrumuturi de vocabular, fie, îndeosebi, la adoptarea unor credinţe străine mai evoluate şi nuanţate de preocupări morale, în timp ce unii dintre ei se convertiseră direct la iudaism sau la creştinism.

Dar triburile din Hidjaz, proaspăt îmbogăţite prin negoţ, rămăseseră totuşi în secohil al Vll-lea profund legate de beduinii, mai «puţin evoluaţi,

care împărţeau cu ele aceeaşi ascendenţă şi de la care ele păstrau multe trăsături privind moravurile şi mentalitatea. Afară de o limbă arabă* de care toţi erau mândri şi care se deosebea deja de celelalte limbi semitice prin complexitatea morfologiei ei, şi unii şi alţii aveau în comun organizarea lor tribală tradiţională, asprimea caracterului, marcat însă de gustul pentru poezie şi elocvenţă, indiferenţismul religios fundamental, care nu excludea temeri vagi şi superstiţioase, precum şi cultul unor divinităţi multiple, adesea astrale, întrupate în copaci sau pietre şi înzestrate uneori cu teritorii sacre, unde erau omagiate. Un simţ deosebit al onoarei marcat de sentimentul solidarităţii familiale şi de respectul legilor sacre ale ospitalităţii era însoţit la ei de glorificarea însuşirilor umane – curaj, stăpânire de sine şi chiar o anumită formă de şiretenie – cerute în primul rând de la orice conducător recunoscut ca atare. Ei rămâneau însă stăpâniţi mai cu seamă de un sălbatic şi orgolios individualism, care învenina neînţelegerile personale şi istovea grupurile în implacabile lupte de clanuri.

Rivalităţile lor, perpetuate prin practicarea vendetei, se datorau adesea unor cauze futile. Ele îşi aveau de asemenea originea într-un trecut de frământări diverse, greu de conturat în realitatea lor, cu toate că amintirea lor continua să iasă la suprafaţă în poveştile, mai mult sau mai puţin

mitice, care constituiau mâudria fiecărui trib. Un eveniment esenţial ar fi fost, potrivit tradiţiilor, ruperea digului de la Mărib din Yemen, care avusese 34

drept urmare migraţia spre nord a unor grupuri de arabi yemeniţi pătrunşi de conştiinţa originii lor şi care, ca urmaşi depărtaţi ai lui Kahtăn*, se opuneau clanurilor aparţinând descendenţei lui Adnâin. O asemenea relatare a faptelor este evident simplificată. În orice caz, opoziţia dintre arabii de nord şi arabii de sud, învecinaţi în aceleaşi regiuni ca fraţi inamici, a existat în vremea Profetului şi a fost destul de adâncă pentru a se muta apoi, împreună cu trupele islamice, în toate ţările atinse de fulgerătoarele lor cuceriri. Ea ar fi o mărturie în favoarea complexităţii amestecurilor etnice survenite în Arabia în cursul anilor ce au precedat proclamarea Islamului şi care au cunoscut o creştere a populaţiei ţării în proporţii de natură să explice expansiunea militară din perioada următoare.

În această lume lipsită de stabilitate, rămasă pradă vechilor conflicte în ciuda unei dezvoltări economice noi, nu era, evident, vorba de o supremaţie politică propriu-zisă. Un rol excepţional revenea totuşi în secolul al VII-lea oraşului Meca, cel mai activ şi mai populat din punctele de semisedentarizare, unde viaţa era de la mai rafinată decât în singurătăţile învecinate.

Situat cam la iu-mătatea distanţei dintre Siria* şi Yemen, nu departe de mare, într-un loc unde bordura muntoasă a Arabiei se coboară, el era centrul axei comerciale a Hidjăzului, recent reorganizat. Desigur, numele de „oraş” ce i se aplică de obicei nu trebuie să înşele asupra importanţei pe care putea s-o aibă această simpla adunătură de case înghesuită în cadrul aparent nefavorabil al unei înăbuşitoare depresiuni fără verdeaţă, dominată de culmi înalte şi lesne năpădită, în caz de furtuni, de viituri devastatoare. Localitatea se arăta totuşi mândră de construcţiile ei, îndeosebi de templul reconstruit cu materiale importate.

Familiile, care locuiau acolo şi care întreţineau legături de afaceri cu ţările depărtate ce formau ţinta caravanelor lor, aparţineau toate, dintr-o vreme imprecis determinată, tribului Kurayş. Puterea se afla în mâinile unei oligarhii negustoreşti compusă din notabilii principalelor clanuri, a căror autoritate se întindea asupra teritoriilor înconjurătoare datorită jocului alianţelor cu triburile nomade şi în baza legăturilor de clientelă.

Prestigiul lor asigura renumele sanctuarului, a cărui pază era deţinută de ei şi care se bucura de un mare respect, fiind vizitat de populaţia întregii regiuni. Sub patronajul lor, templul cubic al Ka‘bei*, statuile de idoli pe care le conţinea şi diverse alte amplasamente remarcabile situata în

vecinătatea lui formau obiectul riturilor reverenţiale de staţiune şi de circumambulaţie precum şi al tipurilor de jertfe* obişnuite în culturile semitice. Ceremonii importante se desfăşurau anual aci în perioada pelerinajului, care era şi aceea a unui mare târg unde se îmbulzeau străinii, şi ansamblul acestor locuri sacre, Haramul* din Meca, se bucura de reputaţia de a asigura protecţia şi securitatea oricui poposea în el. Unii au crezut chiar a descoperi, în manifestările ce-şi aveau centrul aci, efectul unei tendinţe unificatoare care ar fi făcut vechiul politeism al Arabiei să evolueze încă din această epocă spre un climat favorabil henoteismului, dacă nu monoteismului veritabil, cu toate că nu se poate afirma că cei câţiva indivizi calificaţi de cronicari drept *hariif** au existat ou adevărat.

Într-un ţinut impropriu agriculturii, populaţia din Meca se ocupa îndeosebi cu pregătirea călătoriilor caravanelor ei sau cu îndeplinirea unor servicii în slujba templului Ka‘bei. Dar ea fusese de asemenea nevoită să-şi asigure cu ajutorul armelor avântul comercial născând, şi istoria ei fusese marcată la sfârşitul secolului al VI-lea de un episod legat de lupta etiopienilor împotriva regilor Arabiei de Sud, mai mult sau mai puţin asociaţi cu Persia. Un şef etiopian cu numele de Abraha, care îşi câştigase independenţa în regiunile meridionale devastate de expediţiile venite de la Axum, încercase într-adevăr împotriva

oraşului o acţiune infructuoasă rămasă memorabilă prin prezenţa elefanţilor ce însoţeau trupele sale. Succesul celor din Meca, care s-ar fi datorat unei intervenţii supranaturale, n-a făcut decât să întărească pretenţiile unei aristocraţii ce câştiga în opulenţă şi autoritate. Iar perioada ce a urmat acestui an zis „anul Elefantului", identificat de Tradiţie cu acela al naşterii lui Muhammad, 570, a cunoscut progresele constante ale elementelor celor mai active ale oraşului, adică îndeosebi ale puternicului clan al 'Abd Şamsilor*, care tindea să monopolizeze comerţul în dauna clanurilor mai slabe, ca acela al Banu Haşimilor sau Haşimizilor. Prosperitatea comercială era însoţită astfel de un dezechilibru crescând în sânul oraşului Meca, unde vechea organizare părea a nu mai oferi garanţii împotriva consecinţelor economiei mercantile şi nici împotriva inegalităţii care nu înceta să sporească între aceşti bogaţi cu pretenţii ce creşteau şi cei mai puţin avuţi, condamnaţi la o pauperizare iremediabilă. Această situaţie a fost cel puţin recent pusă în lumină de un istoric britanic, W. Montgomery Watt, care a căutat să precizeze contextul sociologic în care a luat naştere acţiunea lui Muhammad. Criza socială şi intelectuală prin care ar fi trecut pe atunci Meca şi care a fost calificată de asemenea drept eşec al umanismului tribal ar fi deschis direct calea pentru apelul unui om pasionat, atins desigur de fierberea religioasă ce se manifesta în

jurul lui şi care corespundea, fără îndoială, unuia din aspectele fundamentale ale Ara-biei la acea epocă, dar sensibil mai ales la greutăţile de ordin material şi moral pe care le întâmpinau contemporanii săi într-o societate aflată în plină transformare. Propovăduirea Islamului ar fi constituit aşadar răspunsul la un climat de nelinişte, care ar explica în parte remarcabilul ei succes pe termen lung.

C

u privire la însuşi acest apel şi la dificultăţile pe care le-a întâmpinat mai întâi în mediul local din Meca, aluziile puţin precise ale textului coranic şi mărturiile cronicarilor* sau ale apologeţilor arabi rămân delicate de mânuit. Desigur, ne găsim în parte pe un teren mai solid decât atunci 37 când era vorba de a sonda trecutul obscur al Arabiei: personalitatea lui Muhammad n-a încetat în adevăr niciodată de a se afla pe primul plan al preocupărilor musulmanilor şi de a suscita tocmai prin aceasta o bogată literatură. Dar sursele utilizabile au o origine unică şi nu fac decât să reflecte tradiţiile, de cele mai multe ori neverificabile, ce se transmiteau în sânul comunităţii islamice din primele secole. Aprecierea unor astfel de opinii, pe care nu vine să le confirme sau să le infirme nicio mărturie străină – până într-atât e de adevărat că evenimentul a trecut neobservat de locuitorii imperiilor vecine – a dat deci loc de multă vreme

la discuţii în rândurile comentatorilor arabi ca şi în acelea ale istoricilor moderni ai Islamului. Cei dintâi au avut totdeauna tendinţa de a alege, în relatările pe care le prezentau, pe cele ce coincideau cu propriile lor opţiuni politice – îndeosebi în ceea ce priveşte faptele susceptibile de a sprijini luări de poziţie socio-politice ulterioare: se poate, de exemplu, vorbi despre o versiune şi ită* a vieţii Profetului, opusă versiunii în general admise în lumea sunnită. Aceiaşi comentatori au făcut de asemenea apel în chip mai mult sau mai puţin lars la povestirile minunate privind îndeosebi copilăria lui Muhammad şi au luat atitudini diferite faţă de „miracolele” pe care unii i le atribuiau pe lângă revelarea inimitabilului text divin. Pe de altă parte, istoricii occidentali s-au împărţit în general între două curente principale. Unii contestă orice valoare unor biografii, sau *straie**, dintre care cea mai veche datează încă de la jumătatea secolului al VIII-lea şi ale cărei jinec-dote par adesea suspecte. Ceilalţi, dimpotrivă, încearcă să deosebească materialele demne de încredere pe care aceste culegeri le conţin, alături de înfrumuseţări ulterioare sau de povestiri tendenţioase. Toţi recunosc că nu se noate şti nimic despre viaţa lui Muhammad fără a lua ca bază povestiri de natură diferită ce coincid oarecum asupra unei serii de episoade, în privinţa cărora doar amănuntele şi însemnătatea reală

rămân greu de stabilit în chip sigur.

În general toată lumea admite astăzi sinceritatea unui personaj pe care studii mai vechi şi cu caracter adesea polemic tindeau să-l prezinte în cnip denaturat. Deşi adopta poziţii diferite cu privire la valoarea religioasă a mesajului său, a cărui natură protetică nu poate fi resimţită pe deplin decât în sânul comunităţii musulmane, autorii moderni care se interesează de ei insista deci asupra caracterului excepţional al experienţei umane trăite de Muhammad, mai întâi ca apărător al unui ideal ce-l depăşea, apoi ca şef al unui stat pe care se străduia să-l întrupeze. Orientările lor tilosotice, religioase sau, spre a folosi un limbaj mai actual, ideologice nu dispar însă prin aceasta şi se retlectă în interpretarea pe care fiecare o propune cu privire la o personalitate ce rămâne din multe puncte de vedere deconcertantă. Desigur, se va mai discuta încă multă vreme asupra unor puncte ca, de pildă, natura fenomenelor extatice care însoţeau, pare-se, revelaţia versetelor Coranului. De asemenea, vor continua negreşit a fi apreciate în moduri foarte diferite schimbările bruşte ce se dezvăluie în atitudinea lui Muhammad în cursul vieţii sale şi care privesc îndeosebi atitudinea sa faţă de femei sau faţă de inamicii săi. Dar discuţii de acest fel, de care nu sunt feriţi decât foarte puţini oameni mari, nu ne împiedică să ne reprezentăm cu oarecare şanse de exactitate evenimentele

fundamentale ale unei existenţe frământate, dar în fond destul de scurte.

Printre aceste evenimente, unul dintre cele mai importante a fost, fără îndoială, cotitura marcată, în viaţa Profetului ca şi în primele manifestări ale religiei musulmane, de Hegira* sau „expatrierea” lui Muhammad şi a celor câţiva partizani ai săi, care au fost nevoiţi să părăsească oraşul lor natal Meca pentru a găsi un adăpost în oaza de la Yathrib. În adevăr, de la această expatriere datează, odată cu întemeierea primului stat musulman, rolul politic al noului şef al acestui stat; acesta va fi punctul de plecare al erei alese simbolic pentru a sublinia ruperea comunităţii musulmane de trecutul ei din Meca, eră care, după ce începutul ei a fost tradiţional fixat la 16 iulie 622, va rămâne din acel moment în uz în toate ţările Islamului.

Înainte de aceasta, Muhammad nu reuşise să grupeze în jurul său la Meca decât un număr toarte redus de adepţi expuşi batjocurii şi violenţelor unei populaţii ostile. El însuşi nu aparţinea decât unui clan puţin înfloritor al acestui oraş, acela al Banu Răşimilor; cunoscuse în tinereţea lui sărăcia orfanului şi fusese crescut de unchiul său Abu Tâlib* care-l asociase la expediţiile sale caravaniere; chiar căsătoria lui cu o văduvă bogată şi vârstnică, cu numele de Hadâdja*, deşi l-a pus probabil la adăpost de lipsuri, nu-i asigurase acea descendenţă masculină

care în ochii arabilor era pe atunci esenţială. S-a dedus de aci că el a trebuit să sufere din copilărie de sentimente de frustrare care ar explica anumite aspecte ale comportamentului său ulterior; dar multe alte mobile au putut fi determinante pentru înclinaţia manifestată de el în preajma maturităţii de a se retrage singur în munţii din împrejurimile oraşului Meca. În cursul uneia din aceste meditaţii, el ar fi primit pentru prima oară din partea unei voci misterioase porunca de a-i răspândi mesajul şi, după o perioadă de îndoială, ar fi ajuns mai mult sau mai puţin limpede la conştiinţa rolului de profet care avea să-i revină. Conţinutul apelurilor pe care le-a adresat atunci celor apropiaţi şi care n-au fost urmate decât de rare convertiri ne este cunoscut din unele versete ale Coranului şi anume cele mai scurte, cu stilul sacadat, admirate pentru puterea lor expresivă şi avântul lor liric.

Amănuntele date de biografii arabi asupra modului în care Muhammad ar fi primit prima Revelaţie insistă asupra caracterului violent al episodului, în acelaşi climat dramatic, noul profet a continuat să primească şi să facă cunoscute mesajele pe care un ordin imperios îl însărcinase să le transmită sau, mai precis, să le „recite”: de unde numele de *kur* în „recitaţie”, care a fost dat ulterior ansamblului acestor texte. Avertismentele şi ameninţările succedau în ele evocărilor măreţiei şi îndurării divine. Dar Tradiţia* insistă asupra

lipsei de înţelegere opuse de kurayşiţi „vestitorului lui Dumnezeu”, care propovăduia o 40

r reforma religioasă şi morală. Într-d anecdota revelatoare, dacă nu şi veridică, îl vedem pe Profet urcându-se pe colina al-Safă şi scoţând strigătul de apel: „O, discipoli!”, îi vedem apoi pe Ku-rayşi adunându-se în jurul lui şi întrebând: „Ce-i cu tine?

— Ce-aţi gândi dacă v-aş da de veste că duşmanul soseşte azi de dimineaţă sau deseară? M-aţi crede?

— Fireşte.

— Ei bine! Vă previn că vă găsiţi în faţa unei pedepse groaznice!

— Du-te la dracu’! exclamă atunci unchiul său Abu Lahab. Pentru asta ne-ai chemat?”

Nu lipsesc desigur precizările cu caracter uneori hagiografic despre diversele forme luate de acest refuz, de la dispreţul din primele vremuri, până la ostilitatea netă din ultima perioadă, trecând prin câteva tentative de compromis sau, dimpotrivă, de intimidare. Pare sigur în orice caz că Muhammad, neînţeles de compatrioţi şi chiar de unii membri ai clanului căruia îi aparţinea, a avut ca singuri sprijinitori serioşi pe cei ce-l înconjurau nemijlocit. A fost astfel încurajat de soţia sa Hadând-ja iar acţiunea lui Abu Tălib, singurul dintre unchi care a voit să-l susţină, a făcut să joace în favoarea lui solidaritatea a

diverşi membri ai familiei, în jurul lui se adunaseră de asemenea câţiva discipoli din prima clipă, printre care vărul său AIT*, care avea să-i devină ginere, soţ al fiicei sale Fâtima*, credinciosul său prieten Abu Bakr*, un anumit număr de clienţi şi de sclavi, precum şi reprezentanţii unor grupuri mai mult sau mai

I Hojim
Abd ol-Mulalib
Abd Mano!
I.
Abd Sams
Umayya (*Fomilia umayyadi*)
I I.
ol – Abbâs ’Abd Alloh
(*familia abbasidd*) j
Muhommod m. «32
Abu Tălib I
Air m. 661
Foii mo.
soţie
(*Familia alidi*)
2. HAS/MIZII $1 UMAYYAZII

puţin influente. În acest cerc restnns, prestigiul lui Muhammad n-a încetat niciodată de a fi recunoscut şi nier n-au încetat de a fi primite noile revelaţii care au venit să adâncească mesajul său, insistând îndeosebi asupra caracterului unic al Dumnezeului ce-l alesese pe Muhammad drept Trimis. În aceeaşi vreme *s-a* situat, printre

semnele menite să-l îmbărbăteze, acel episod cunoscut sub numele de Călătoria nocturnă*, care l-ar fi dus pe Profet mai întâi la Ierusalim*, unde s-ar fi închinat în compania profeţilor* biblici, apoi în cer, unde ar fi ajuns lângă Dumnezeu, episod pe care unii comentatori l-au interpretat ca o viziune, dar care va fi în general considerat ca o „călătorie” reală şi va constitui după aceea una din temele favorite ale literaturii moralizatoare populare. La sfârşitul acestei perioade de predicare la Meca, care a durat vreo doisprezece ani, de la 610 până la 622 aproximativ, şi în timpul căreia câţiva credincioşi au căutat să se pună la adăpost printr-o emigrare temporară în Abisinia, bogaţii caravanieri kurayşiţi deveniseră în cele din urmă conştienţi de primejdia pe care o constituia pentru prosperitatea lor o doctrină care aşeza implicit pe toţi credincioşii pe picior de egalitate în faţa unui Dumnezeu unic răsplătitor şi care tindea să substituie autoritatea Profetului său aceleia a puterilor statornicite. Aceasta explică motivele „carantinei” căreia i-au căzut victime primii adepţi ai Islamului după moartea lui Abu Tălib în anul 619, moarte ce fusese de altfel precedată cu puţin timp de cea a Hadâdjei. Dar mai degrabă decât a-l face pe Muhammad să cedeze, rezultatul acestei iniţiative a celor din Meca a fost acela de a-l împinge să caute sprijin extern şi să-şi asigure fidelitatea unui nou mediu, susceptibil de a-l primi pe el şi pe ai săi.

A

tund au fost purtate cu delegaţii unui trib ce locuia pe teritoriul Yathribulul, cam la o sută de kilometri la nord de Meca, negocierile care aveau să ducă la pactul zis „de la Akaba”. Acela ce sc. 4J

identificase până atunci, după chipul atâtor vechi profeţi biblici, cu un „vestitor al lui Dumnezeu” respins de ai săi, s-a hotărât de atunci să părăsească pe compatrioţii săi implacabili şi să caute, printr-o alegere ce poate fi calificată drept politică, un nou câmp de acţiune. El a profitat pentru aceasta de duşmănia existentă între comercianţii din Meca şi alţi arabi sedentarizaţi, mai puţin norocoşi sau mai puţin abili, care nu ştiuseră să-şi asigure profitul unui trafic de caravane şi erau nevoiţi să se mulţumească a trăi din cultivarea pământului. Căci n-am putea insista îndeajuns asupra deosebirilor ce opuneau în Arabia secolului al VII-lea puternicul trib al kuraişiţilor amestecului de clanuri arabe disparate, dintre care unele de religie iudaică, în mijlocul cărora Profetul Islamului se decisese să caute adăpost: nimic nu amintea viaţa din Meca în umilul şir de sate care ocupau depresiunea cultivabila unde avea să se ridice mai *târziu* vestita Medina. De fapt, hotărârea luată de Muhammad şi care era de natură să-l facă a suferi mai cu seamă în orgoliul său de kurayşit, a fost însoţită de decizia ascunsă, dar pe care evenimentele ulterioare aveau s-o scoată clar la

lumină, de a reveni ca triumfător în ţinutul pe care numai cerinţele unei lupte de acum înainte neîndurate îi impuseseră să-l părăsească.

Cei zece ani petrecuţi pe urmă de Muhammad în „teritoriul Expatrierii”, care devenise „oraşul” său, ori, mai exact, locui unde el îşi exercita puterea pentru a duce la bun sfârşit ambiţioasele sale ţeluri, au pus de fapt în valoare un aspect cu totul diferit al personalităţii sale. S-a descoperit în el omul de stat energic şi autoritar, uneori chiar crud în condamnările sale, care avea să-şi pună în gând ruinarea membrilor vechiului său trib pentru a-i face să se căiască, întărindu-şi totodată autoritatea asupra ansamblului oazei medineze, de unde va reuşi să izgonească, dacă nu să nimicească, clanurile sau indivizii rebeli. În acelaşi timp s-a revelat generalul abil, care a fost

Capabil să organizeze, într-un spirit de „război sfinc” *, incursiuni fructuoase urmate de operaţii defensive neîncetat continuate, până ce aveau să depăşească în avântul lor graniţele Arabiei. Totodată, a ieşit la iveală diplomatul dibaci în a negocia şi a temporiza fără a-şi pierde sângele rece, acest lucru i se părea preferabil luptei armate, şi care a ştiut să pună cele mai mărunte episoade din viaţa sa particulară, îndeosebi numeroasele căsătorii contractate de el cu fetele sau, văduvele nu numai ale partizanilor, ci şi ale duşmanilor săi, în slujba propăşirii unei politici ce urmărea nici mai mult nici mai puţin decât să-i

asigure asupra tuturor o supremaţie în care vedea chezăşia cea mai sigură a misiunii sale profetice.

Etapele acestui mers înainte sunt îndeajuns de cunoscute pentru a face de prisos să mai amintim loviturile încununate de succes ale lui Muhammad şi ale adepţilor să-i împotriva caravanelor celor din Meca, al căror trafic ei au reuşit să-l întrerupă, bătăliile ce au urmat şi din care unele au primejduit însăşi existenţa tânărului stat, atacurile bruşte şi recurgerea la alianţele cu beduinii potrivit celei mai bune tradiţii războinice a Arabiei, în sfârşit, negocierile din preajma capitulării finale a oraşului Meca, triumful lui Muhammad asupra kurayşiţilor, constrânşi să adere la Islam. În aceste lupte, care poartă faimoasele nume de Badr*, Uhud* şi Ziua şanţului*, s-au ilustrat Discipolii Profetului, unii emigraţi cu el din Meca şi numiţi de aceea Expatriaţii, alţii recrutaţi la Medina şi numiţi Auxiliarii pentru că-l primiseră în mijlocul lor, pe el şi pe primii convertiţi din Meca, recunoscându-i un rol de arbitru suveran în certurile lor intestine. Dar acestei politici realiste i-au fost jertfiţi fără mila opozanţii mai mult sau mai puţin activi, îndeosebi aceia care au fost calificaţi drept Ipocriţi*, condamnaţi individual dacă se încumetau să contracareze voinţa lui Muhammad, sau chiar eliminaţi colectiv, asemenea clanurilor evreieşti Banu Kaynuka, Banu Nadhâr şi Banu Kurayza, din care unele au fost exilate şi altele

masacrate, penj tru că încercaseră să perpetueze în vremea Pro”.

fetului intrigile şi dezbinările care caracterizaseră viaţa vechiului Yathrib.

Principalul efort al lui Muhammad, de îndată ce se instalase la Medina, avusese de fapt ca obiect organizarea Comunităţii pe care înţelegea s-o conducă şi pe care se bizuia de acum înainte pentru a asigura triumful idealului său. Un pact, ale cărui clauze ne-au fost transmise de Tradiţie”, i-a servit mai întâi pentru a stabili o structura compozită în care se găseau alăturaţi şi aliaţi, într-o acţiune comună împotriva celor din Meca, locuitorii împrăştiaţi în cătunele din oaza plantată cu palmieri de la Medina, oricare ar fi fost apartenenţa lor religioasă (noi convertiţi, evrei sau pagini). Acestei tentative încă nedesăvârşite i-a fost substituit pe urmă adevăratul stat musulman, supus unei Legr comune care s-a cristalizat treptat din însuşi textul Revelaţiei. Cauzele de tensiune n-au lipsit în sânul acestui stat, începând cu rivalitatea laientă dintre Auxiliari şi Expatriaţi: cei dintâi, care pretindeau pe deasupra a descinde din triburi yemenite emigrate – deci tradiţional ostile Kurayşiţilor – nu se încredaau în străinii cărora le deschiseseră căminele lor, pe când ceilalţi sufereau, mai ales la început, din cauza situaţiei lor materiale inferioare. Dar vigilenţa Profetului n-a încetat de a căuta să îndrepte lucrurile, restabilind echilibrul,

de îndată ce lucrul a devenit posibil, prin împărţirea de pământuri şi de pradă* celor exilaţi din Meca şi prin interesarea tuturor la acţiunile războinice, îndeobşte remuneratorii, cu totul apte de a făuri solidaritatea necesară între aceste elemente disparate.

Mai cu seamă, noile dispoziţii adoptate de Muhammad cu privire la cult şi la viaţa socială nu pregetau să insiste asupra egalităţii fundamentale a tuturor musulmanilor în faţa poruncilor divine, a căror îndeplinire se sprijinea de acum înainte pe autoritatea Profetului. În materie penală, de pildă, vechile obiceiuri au fost curând reglementate, substituindu-se vechilor structuri tribale comunitatea musulmană ca garantă a bunurilor şi a persoanelor. Sancţiuni precise au fost astfel prevăzute pentru reprimarea principalelor delicte, fără însă ca şi se ştie încă exact cine era însărcinat să le aplice. Instituirea unei poligamii limitate la patru soţii, instituire al cărei sens a fost deseori discutat, urmărea, pare-se, să asigure protecţia femeilor ce deveniseră văduve sau orfane de pe urma luptelor purtate de primii apărători ai Islamului. Spre acelaşi scop tindeau fără îndoială dispoziţiile succesorale, care prevedeau pe viitor împărţirea fiecărei moştenirr după reguli totodată complexe şi echitabile. În sfârşit constituirea unui Tezaur* comun al tuturor musulmanilor, alimentat printr-o Qanie legală* percepută asupra bunurilor fiecăruia dintre ei, avea să fie şi mai eficace în

acest sens, întrucât fiecare membru contribuia potrivit cu mijloacele sale la sarcinile totodată sociale şi militare ale noului stat.

Alături de aceste măsuri cu tendinţă egalitară, alte aspecte ale reglementării medineze păreau să aibă mai ales drept scop să diferenţieze societatea musulmană de acelea care o precedaseră. În acest sens operau interdicţii ca aceea a împrumutului cu dobândă, a jocurilor de noroc, a consumului de vin* sau a calendarului solar. Dar detaliile noului cult erau poate şi mai semnificative în această privinţă. Astfel, începând din anul 2 al Hegirei, a fost părăsită ca o trăsătură de origine iudaică obligaţia întoarcerii cu faţa spre Ierusalim pentru săvârşirea ritului, devenit deja tradiţional, al Rugăciunii*, care a fost îndeplinit de atunci cu faţa îndreptată spre Meca. De asemenea, obligaţia Postului*, limitată iniţial la a zecea zi a lunii muharram*, a fost curând transformată şi aplicată pe toată durata lunir ramadan, pentru a nu aminti obiceiul iudaic. În sfârşit, Pelerinajul* la locurile sfinte de la Meca, care avea să fie recunoscut drept una din cerinţele fundamentale ale islamismului, s-a văzut totodată dezbrăcat de vechea lui semnificaţie şi legat voit de o tradiţie abrahamică perfect aptă de a stabili, alături de pretenţiile evreilor* şi ale creştinilor*, originalitatea profundă şi autentică a Islamului.

În jurul acestui rit al pelerinajului, care îi permitea lui Muhammad să reia contactul cu

sale familiale, au fost duse negocierile din ultima perioadă, când Muhammad a încercat să obţină pentru el şi credincioşii săi de la şefii oraşului Meca autorizaţia de a veni să venereze Ka‘ba. Musulmanii au avut astfel putinţa să săvârşească o dată, fără a purta arme, ocolurile Pelerinaiului minor, şi această recunoaştere oficială a puterii lui Muhammad, care a fost înscrisă în convenţia de armistiţiu, de altfel puţin glorioasă, de la Huday-biya*, avea să preceadă cu puţin asediul şi cucerirea oraşului, ai cărui şefi se dezbinaseră şi se alăturau succesiv stăpânului de acum înainte necontestat al Medinei şi al celei mai mari părţi a Hidjăzului. Adoptarea definitivă a Islamului de către totalitatea kurayşiţilor se situa la capătul acestei lungi aşteptări.

Abilitatea lui Muhammad şi-a primit atunci răsplata şi a continuat să se manifeste în timpul lunilor următoare. În cursul cărora Profetul a desăvârşit unitatea întregii puteri musulmane, sporită totuşi prin elemente mai mult ambiţioase decât convinse, şi a reuşit să arunce de îndată pe locuitorii oraşului Meca într-o expediţie bogată în pradă, cea de la Hunayn*, care i-a permis să experimenteze împotriva unei coaliţii de nomazi valoarea noilor sale trupe. Imaginea pe care biografii ne-au păstrat-o despre Muhammad este acum aceea a biruitorului mărinimos şi sigur de el, care nu se gândeşte să satisfacă prin răzbunare

vechile sale resentimente, ci profită calm de orice mijloc de a-şi extinde şi mai mult autoritatea, primind delegaţiile trimise de triburi sau de principate arabe, uneori depărtate, pentru a discuta condiţiile supunerii lor şi orientând de pe atunci ardoarea combativă a Discipolilor să-i sore limita de nord a Arabiei, spre Tabuk* şi încă mai departe, unde se produseseră primele ciocniri cu trupele bizantine.

Acest triumf personal avea să fie însă de scurtă durată. În anul 10 al Hegirei, adică la 8 iunie 632, Muhammad murea la Medina, unde continuase să-şi aibă reşedinţa; trecuseră doar câteva săptămâni de când condusese el însuşi ceremoniile primului

Pelerinaj la care nu mai participau pă înii. El evocase o ultimă dată, vân cursul unei cuvântări, a cărei amintire, dacă nu şi conţinutul autentic, a fost păstrată de Tradiţie, principalele linii ale propovăduirii sale, insistând mai cu seamă asupra dublei îndatoriri care n-avea să înceteze niciodată de a fi impusă musulmanilor: aceea de a practica frăţia între ei şi de a urma cu fidelitate poruncile Cărţii lui Dumnezeu. Cuvintele înseşi pe care le-a rostit cu acest prilej, acelea mai ales care, servesc drept încheiere predicii sale, constituie fără îndoială cel mai viu comentariu al operei pe care încercase s-o îndeplinească şi care avea de atunci înainte să se situeze dincolo de arabismul primitiv în sânul căruia trăise el însuşi. „Oameni, ascultaţi-

mi cuvintele şi cântăriţî-le; căci mi-am împlinit viaţa”, ar fi spus el într-adevăr drept peroraţie. „Las în voi un lucru limpede prin care, dacă-i sunteţi credincioşi, veţi fi feriţi pe vecie de rătăcire: Cartea lui Dumnezeu şi *sunna** Profetului său. Ascultaţi-mi cuvintele şi cântăriţi-le. Să ştiţi că orice musulman este un frate pentru alt musulman; că musulmanii sunt fraţi; că nu este legiuit pentru un om din bunul fratelui său decât ceea ce acesta îi dă de bunăvoie. Şi nu vă faceţi rău vouă înşivă. Mi-am îndeplinit, oare, misiunea?

— Pe Dumnezeu, da, răspunse mulţimea.

— Pe Dumnezeu, depun mărturie”.

Cu acest mesaj se încheia învăţătura directă a Profetului care n-avea să mai aibă vreme, îndată după întoarcerea sa la Medina, decât să hotărască trimiterea spre nord a unei expediţii armate, destinate, ca şi cea care o precedase imediat şi care se ciocnise de o ripostă severă din partea trupelor bizantine lângă Mu ta*, să prade câteva localităţi de graniţă ale Transiordaniei. Boala care avea să-l răpună nu-i mai îngăduia să iasă din casa lui, unde era înconjurat şi îngriiit de soţiile sale, mai ales de preferata A aşa*, fiica lui Abu Bakr, pe care o luase în căsătorie foarte tânără, după moartea primei sale soţii Hadâdja. În această casă, unde nu mai era în stare nici să conducă Rugăciunea solemnă, Muhammad a slăbit încetul cu încetul, spre marea derută a rudelor sale şi a celor mai credincioşi prieteni, şi tot acolo şi-a dat

ultima suflare lângă A aşa şi a fost chiar îngropat în noaptea ce a urmat morţii, în timp ce confuzia cea mai deplină domnea printre cei ce se considerau moştenitorii săi şi care se şi înfruntau cu dâr-zenie pentru a şti cine-i va urma în fruntea comunităţii musulmane şi va salva unitatea acesteia, asigurând totodată menţinerea operei întrerupte.

I

n cursul reuniunii agitate ţinută în seara de 8 iunie 632 în casa unuia dintre principalele clanuri din Medina, bătrânul Abu Bakr, participant la Hegira şi tată al uneia dintre soţiile Profetului, a ieşit învingător faţă de rivalii săi după lungi discuţii, dar şi în urma unor manevre şi intrigi care vor fi uneori condamnate de tradiţia ulterioară. El a devenit din acest moment „urmaşul trimisului lui Dumnezeu" (*hatâfa Rasul Altă h*) sau primul dintre acei califr care s-au găsit curând în capul unui imens imperiu, dar care au trebuit mai întâi să facă faţă problemelor unei situaţii compromise prin moartea prematură a lui Muhammad.

Scurtul califat al lui Abu Bakr (632 – 634), urmat curând de acela al celui mai bun prieten al său, Umăr* (634 – 644), apoi de al lui Uthmăn* (644 – 656) şi de al lui Ali (656 – 660), a deschis în adevăr, pentru comunitatea islamică născândă, o uimitoare perioadă de creştere şi de prefacere, care a fost totodată marcată de subita extindere a

unor cuceriri militare triumfătoare ca şi de dezlănţuirea unor crize interioare mergând de la prima mişcare de secesiune a triburilor beduine din Arabia, până la luptele intestine care au însângerat califatul lui Alt, după ce duseseră la asasinarea celui de-al doilea şi celui de-al treilea calif, Umăr şi Uthmăn.

Cauza profundă a acestor crize rezida în golul lăsat în urma ei de prea puternica personalitate a unui şef politic şi religios care nu prevăzuse în

9 timpul vieţii modalităţile succesiunii sale. Rivalităţile şi poftele diverse nu puteau decât să-şi dea frâu liber printre foştii săi discipoli, aflaţi în faţa greutăţii de a se pune de acord asupra numelui unui înlocuitor ales dintre ei, şi primii patru califi, „cei ce au urmat calea dreaptă” (*rafidâin*) şi care s-au bucurat în istoria Islamului de un prestigiu deosebit, nu şi-au datorat de fapt ajungerea la putere decât unor alegeri discutate, dominate de cele mai multe ori de jocul unor puternice coaliţii de interese. Domnia Discipolilor – pentru că în fond această calitate a lor a constituit la cea epocă principalul lor titlu de glorie şi a continuat să le asigure slava în vremurile ce au urmat – n-a ascuns de fapt decât discordii neîncetate, care au degenerat uneori în bătălii, dar mai ales au creat în sânul Islamului rupturi, dintre care unele aveau să persiste până în epoca actuală. A fost, pentru viitorul comunităţii musulmane, o epocă de însemnătate

capitală, din nefericire prea des întunecată, în părerea ce ne-o putem forma astăzi despre ea, de varietatea tradiţiilor raportate de primii istorici arabi în funcţie de propriile lor opţiuni religioase şi politice.

Cea mai gravă cauză de disensiuni din epocă a provenit din înlăturarea prin forţă a vărului şi ginerelui Profetului, Alt, care deţinuse pe lângă el, încă de la începutul Islamului, rolul unui sprijinitor fidel. Acest personaj şters, curajos după unele izvoare, dar în orice caz puţin abil, ar fi fost, potrivit celor susţinute de partizanii săi, victima uneltirilor urzite la moartea lui Muhammad de un grup din Meca opus pretenţiilor legitimiste ale Auxiliarilor medinezi şi apărător al meritelor celor doi viitori primi califi, Abu Bakr şi Umăr. Drepturile lui Alt, pe care el însuşi nu se gândise să le apere, au rămas la început ignorate, la fel cu acelea ale Fătimei, fiica Profetului, căreia Abu Bakr i-a contestat dreptul de a-l moşteni pe tatăl ei. Dar reacţia avea să urmeze, poate cu atât mai violentă cu cât fusese aşteptată vreme mai îndelungată, iar vehemenţa pătimaşă cu care Alt a săvârşit primele sale acţiuni politice, după uciderea lui Umar în anul 644, avea să dea naştere 50

unui fanatism crescând la membrii „partidului” său.

Situaţia lui n-a încetat însă de a fi delicată: nu numai că n-a reuşit atunci să obţină a fi ales calif

de Consiliul celor şase, din care făcea parte el însuşi şi care avea sarcina de a desemna pe urmaşul lui Umar, dar opoziţia sa faţă de rivalul ce-i fusese preferat, Uthmăn, care era un kurayşit din clanul umayyad*, a avut drept rezultat izbucnirea unui adevărat război civil. Acesta a început cu vreo zece ani mai târziu printr-o răscoală făţişă împotriva celui de-al treilea calif, ucis cu lovituri de sabie în casa lui din Medina, şi avea să rămână cunoscuta sub numele de „Marea dezbinare”. Dacă Ali a beneficiat direct de pe urma ei, întrucât a obţinut puterea care până atunci i se sustrăsese, el i-a datorat şi faptul că şi-a văzut imediat pusă în cauză autoritatea de o rudă a califului asasinat, guvernatorul umayyad al Siriei, Mu ăwiya*, care înţelegea să profite de valul de nemulţumire stârnit în provincii de uciderea propriului său văr şi să exercite dreptul său de răzbunare pretinzânu-i lui Alt să-i predea pe vinovaţi.

Cearta, care s-a desfăşurat într-un climat de extrema confuzie – căci Alt fusese părăsit în acelaşi timp de multe elemente ale efemerei potriviri de interese ce-l sprijinise mai înainte în opoziţia lui faţă de Uthmăn –, a dus întâi la ciocnirea armată de la Siffân*, pe malurile Eufratului, în iunie-iulie 657. Ea a fost continuată prin recurgerea la o procedură de arbitraj, arbitrajul de la Adhruh*, care s-a desfăşurat, potrivit unei cronologii puţin precise, în una sau

chiar în două oaze ale stepei arabo-transiordaniene. Ea s-a terminat în orice caz în avantajul lui Mu ăwiya, care a obţinut să fie proclamat calif în iunie 660, după ce uciderea lui Uthmăn fusese condamnată juri-diceşte. A urmat triumful definitiv al primului suveran umayyad, rămas singurul stăpân al imperiului, atunci când Alt, izolat după arbitraj pe teritoriul irakian, unde a trebuit să facă faţă unor 1 numeroase dificultăţi, a căzut în 661, la rândul său, victimă unui atentat, în marea moschee din Kiifa.

Aceste evenimente n-au dus totuşi la pacificarea spiritelor, dat fiind că Ali lăsa urmaşi, printre care cei doi nepoţi ai Profetului, al-Hasan* şi al-Husayn*, şi mai ales că neclintiţii săi partizani legaseră apărarea lui de o concepţie despre putere care avea să primească treptat un conţinut doctrinal atât politic cât şi religios. Luase naştere astfel şiismul, al cărui nume reflecta la început ataşamentul faţă de un personaj şi de familia lui, mai exact faţă de un partid (*să a*), dar a cărui evoluţie ulterioară avea să facă apel la un ansamblu de sentimente. Şi de doctrine din ce în ce mai complexe.

Alte consecinţe ideologice durabile aveau dealt-minteri să urmeze altor ciocniri politice din acea epocă. Desigur, rebeliunea triburilor din Arabia, iscată imediat după moartea Profetului. – acel refuz de a plăti Dania legală, care fusese însoţit de proliferarea unor falşi profeţi locali şi nu

putuse să *fie* înfrânt decât după lupte violente, ivea să fie repede uitată. Dar o adevărată ruptura în ce priveşte unitatea Comunităţii fusese consacrată prin bătălia zisă „a Cămilei” *, care avusese loc în 656 ca urmare directă a tulburărilor provocate prin uciderea lui Uthmăn şi prin triumful coaliţiei ce-l răsturnase. Discipoli eminenţi, ca Tâlha şi al-Zubayr, susţinuţi de văduva Profetului, A’aşa, luptaseră acolo împotriva lui Alt, pe care-l sprijiniseră la început în revendicările sale. A fost un adevărat război fratricid în care au pierit numeroşi musulmani şi care avea să rămână celebru ca unul ce a pus puternic în lumină dificultăţile întâmpinate de fidelii de bună credinţa, constrânşi să ia partea unuia sau altuia dintre personaje deopotrivă de eminente. Totuşi, dacă acest război a fost punctul de plecare al unor reflecţii teologice care au marcat de atunci înainte fizionomia Islamului, el n-a dat naştere unei mişcări sectare propriu-zise, iar moartea ce şi-au găsit-o în viitoarea lui căpeteniile secesiunii a stăvilit definitiv zelul partizanilor acestora.

Mai însemnată şi mal durabilă pentru viitor a fost, dimpotrivă, răzvrătirea haridjiţilor*, care s-a manifestat îndată după rezultatul nefericit al cice-l nirii de la Siffân şi a fost determinată de o inter-i pretare deosebit de rigoristă *şi de* egalitară a doctrinei islamice. Nu numai că cei părtaşi la ea „au ieşit” – de unde şi numele lor – din rândurile

armatei lui Alt după ce acesta acceptase un arbitraj între el însuşi şi Mu ăwiya, dar au părăsit oraşele Irakului şi, reînnoind gestul Profetului, s-au retras cu femei şi copii în propriul lor „teritoriu de expatriere”, unde au organizat o comunitate corespunzătoare ideilor lor. Înfrângerea suferită de ei din partea lui Ali în 658 a putut pune capăt insurecţiei lor armate. Ea n-a frânt însă voinţa de secesiune a supravieţuitorilor, care au mers să-şi implanteze în ţinuturi mai depărtate convingerile, rămânând hotărâţi să le apere fără niciun fel de concesii.

Germenii de schismă şi de disidenţă proliferau astfel într-o societate islamică în plină criză de creştere. Ei atingeau mai ales vechiul mediu arab, care constituise anturajul Profetului şi care se considera garantul mesajului său. Nu trebuie însă pierdut din vedere că conflictele şi rebeliunile se situau acum într-un cadru nou, acela al imperiului pe care armatele musulmane îl cuceriseră în cei câţiva ani care au urmat morţii lui Muhammad. Epoca primilor doi califi şi, mai precis, domnia lui Umar a fost în adevăr pentru Islam momentul fulgerătoarei expansiuni, care n-avea să înceteze de a trăi în memoria musulmanilor şi le-a permis nu numai să anexeze Siria, Mesopotamia, Armenia*, Iranul*, Egiptul* şi Tripolitania, ci şi să se fixeze în Africa de Nord sau în Transoxiana.

Totul începuse cu inevitabilele ciocniri ce se produseseră altă dată, la limita pământurilor

cultivate din Siria, între trupe musulmane avide de pradă-ciuni şi contingentele bizantine însărcinate cu supravegherea acestor provincii periferice ale imperiului. Primele tentative infructuoase, care avuseseră loc 53 în timpul vieţii şi imediat după moartea Profetului.

I

au fost urmate, de îndată ce întreaga Arabie recunoscuse autoritatea lui Abu Bakr, de năvălirea unor valuri succesive* venite din deşert care atacau satele fără a se încumeta totuşi să meargă până la atacarea oraşelor ce dispuneau de garnizoane. Palestina şi pământurile Hauranului au suferit mai întâi loviturile lor, în vreme ce alte expediţii erau îndreptate împotriva şesurilor fertile ale Irakului de jos, unde triburi beduine se stabiliseră încă înainte de apariţia Islamului şi unde capitala arabă Hâra* se bucurase de un renume cântat de vechii poeţi. De o parte şi de alta, incursiunile erau însoţite de stabilirea unor tabere de regrupare folosite de combatanţi şi de familiile lor, tabere care serveau drept baze de plecare pentru atacurile următoare şi care au dat naştere în Irak unor adevărate oraşe, începând cu Basra* la gura Tigrului şi a Eufratului, urmată de Kufa, situata mai la nord.

O etapă importantă a fost apoi depăşită după ce musulmanii reuşiseră să învingă, în bătălii organizate, armatele celor două state rivale şi puternice al căror teritoriu îl cotropiseră. Riposta

nu fusese, la drept vorbind, atât de violentă cât s-ar fi putut crede după dimensiunea celor două imperii provocate în acest fel: cel bizantin şi cel sasanid. Am. În două ieşeau dintr-o perioadă de lupte îndârjite şi, sărăcite reciproc prin ofensivele lor precedente – din care ultima fusese condusă în anul 629 de împăratul bizantin Heraclius până la Cresifon* pentru a răzbuna devastarea Siriei şi a Egiptului din partea Sasanizilor, între 611 şi 618 –, n-au acordat la început decât puţină atenţie primejdiei, neaşteptate ce se ivea pentru ei dinspre Ara-bia şi care îmbrăca forma familiară a unui asalt de jefuitori. Populaţiile a căror soartă era în joc în aceste lupte par chiar a nu fi luat parte deloc la rezistenţă *şi* a fi primit, dimpotrivă, fără nemulţumire, în provinciile bizantine, pe năvălitorii care-i eliberau de o ocupaţie apăsătoare din punct de vedere fiscal şi adesea supărătoare pe plan religios.

În Siria, principalele-ba talii, întâi la Adinădayn” în 634,. apoi lângă Yarmuk* în 636, s-ausoldat printr-o victorie totală a musulmanilor. Ei au nimicit, apărarea imperială şi *a*u pus stăpânire pe principalele oraşe, lerusalismul în 638 şi mai ales Damascul* carex după ce fusese invadat prima oară în 635, a devenit cu trei ani mai târziu pivotul definitiv al noii ocupaţii. Atacurile fuseseră conduse cu o dibăcie tactică ce se atribuie în mare parte generalului Hălid ibn al-\Val” d*, „sabia lui Dumnezeu” după supranumele onorific care i-a

fost decernat, întors inopinat din Irak pentru a iritări efectivele ce începuseră să cedeze. Dar aceste atacuri au fost înlesnite şi prin moderaţia tratatelor de capitulaţie pe care năvălitorii le propuneau locuitorilor regiunilor cucerite, tratate care le asigurau de cele mai multe ori libera dispoziţie asupra bunurilor lor în schimbul acceptării, unui statut de tributari ocrotiţi şi al plăţii unei taxe anuale, variabile după locuri, taxă care va fi la originea impozitelor* ulterioare zise impozit funciar şi capitaţie. În adevăr, majoritatea acestor locuitori erau creştini, a căror existenţa sub numele de „deţinători ai Scripturii" Coranul o recunoştea fără a pretinde de la ei o convertire imediată, şi *a*le căror pământuri au devenit pământuri „de tratat", adică pământuri pe care activitatea agricolă tradiţională continua în beneficiul învingătorilor, dar de care vechii lor proprietari nu au fost sppliaţi decât rareori.

În Mesopotamia însă regimul instituit de cuceritori pare a fi fost mai brutal decât în altă parte. După ce fusese, forţată în 635 trecerea Eufratului, victoria de la Kădisiya* din 637, care a deschis ţara în mod definitiv cuceritorilor, a fost urmată de ocuparea şi de prădarea bogatei capitale sasa-nide Cresifon. Nicio convenţie politică n-a moderat acolo violenţa învingătorilor, în timp ce suveranul sasanid fugea în Iran. Fertilul bazin al Tir grului şi Eufratului, brăzdat de canaluri care asigurau atât drenarea cât şi

irigarea lui, a avut în întregime statutul unui teritoriu cucerit „cu forţa”, unde 5 particularismele locale n-au fost cruţate ca în Siria. Neîncrederea învingătorilor i-a împiedicat chiar de a profita de vechile instalaţii urbane, astfel că o metropolă ca Cresifonul a fost sortită declinului, în timp ce taberele militare arabe din Irakul de jos se transformau încetul cu încetul în imense centre de sedentarizare, arhitectural informe, dar abundent populate şi păstrând în organizarea cartierelor lor amintirea vechilor grupări de corturi pe clanuri şi pe triburi.

Încurajată în orice caz prin rapide şi fructuoase succese, mişcarea de cucerire n-a făcut în cursul anilor decât să se amplifice. Ea a fost continuata la început în direcţia Mesopotamiei superioare* (cucerirea viitorului oraş Rakka în 639 şi a Ninivei în 641), a Armeniei, apoi spre provinciile orientale, unde se menţinea ficţiunea neputincioasă a Imperiului sasanid. O importantă bătălie a avut loc în 642 la Nihâvand*, la ieşirea din defileurile ducând din Irak spre platoul iranian, şi această nouă victorie islamică, urmată de ocuparea Azerbaidjanului în 643 şi în anul următor de cea a Farsului, a avut drept consecinţă extinderea incursiunilor până în depărtatul Horăsăn* şi chiar dincolo de el. Nu numai că trupele ce au urmărit pe suveranul sasanid fugar au reuşit să-l prindă, suprimând astfel orice pretext pentru o rezistenţa serioasă, dar

expediţiile din ce în ce mai îndrăzneţe, care duceau triburile arabe departe de punctul lor de plecare, au fost însoţite de o mişcare de relativă sedentarizare, fixând în aceste regiuni depărtate întregi fracţiuni de clan, cu obiceiurile lor tribale şi propriile lor rivalităţi. Nu se ajunsese încă la pacificarea completă a ţării, care avea să cunoască timp de câteva decenii răscoale de o amploare mai mare sau mai mică. Dar încă de atunci a început să se deprindă cu noua stăpânire o clasă evoluată de mari proprietari de pământ, *dibkdnii*, care n-aveau să întârzie să joace în administraţia islamică a provinciei un rol de o importanţă cresc încă.

Paralel era urmărită într-o direcţie opusă, în pofida rezervelor personale ale califului Umar, cucerirea Egiptului, care a fost opera generalului Amr ibn al – As. Cu acest prilej, o nouă tabără, cea de la Fustăt* a fost întemeiată în valea Nilului, puţin în amonte de delta acestuia. Populaţiile locale primiseră la început pe năvălitori fără vreo reacţie însemnată, iar oraşele principale capitulaseră încă din anul 640. Însă o întoarcere ofensivă a bizantinilor, neliniştiţi de perspectiva pierderii provinciei ce le servise totdeauna drept grânar, a fost urmată de noi acţiuni arabe, care au întâmpinat greutăţi mai mari şi au cunoscut intensitatea lor majoră cu ocazia asediului şi devastării prestigiosului oraş grecesc Alexandria*, în anul 642. Întreaga ţară a fost cucerită astfel

prin mijloace violente, dar administraţia* arabă s-a mărginit de cele mai multe ori să preia obiceiurile fiscale ale bizantinilor, pretinzând de la populaţia copta supusă impozite analoage acelora pe care ea le plătea ocupanţilor precedenţi şi secătuind e în acelaşi chip.

În sfârşit, dincolo de graniţele Egiptului, mai multe raiduri de mari proporţii fuseseră întreprinse de-a curmezişul deşertului Cirenaicei până la bogata provincie bizantină Ifrâkiya*, fără ca totuşi trupele musulmane, care au pus în 647 piciorul pe solul Tunisiei după bătălia de la Sbeitla, să se stabilească încă de pe atunci în mod durabil acolo. Incursiuni au fost pe de altă parte îndreptate spre Anatolia*, dar ele s-au lovit curând de riposte bizantine eficiente, care aveau să încetinească pentru o vreme înaintarea islamică în această regiune.

Rezultate importante fuseseră însă dobiudite şi proporţiile luate de un imperiu care se întindea din Iran până în Berberia şi de la porţile Ciliciei la frontiera Nubiei erau suficiente pentru a diferenţia profund noul stat musulman de acela cunoscut la moartea lui Muhammad. Nu era vorba încă decât de un agregat de provincir cvasiautonome, agregat născut din hazardurile Războiului sfânt ce stătuse la originea unor anexiuni teritoriale succesive, fără vreun plan de campanie anticipat. Dar acest ansamblu recunoştea totuşi în întregimea lui autoritatea aceleiaşi puteri

califiene. Vechiul oraş al Profetului, Medină, care era departe de a ocupa o poziţie centrală, *fiicea*, figură de capitală. Prada curgea spre el şi atrăsese pentru locuitorii săi un spor subit de lux şi de prosperitate. Cei ce domneau în el şi cărora şefii de expediţii victorioase veneau în cele din urmă să

! e prezinte rapoartele lor hotărau în ultimă instanţă asupra unor probleme care-i făcuseră să întrevadă o nouă scară de valori, chiar dacă nu puteau să-şi dea seama decât cu greu de urmările lor depărtate. 4

Se cuvine desigur să admirăm supleţea cu care aceşti primi califi ai Islamului s-au străduit să se adapteze acestei situaţii. Dar trebuie totuşi să recunoaştem că toată politica lor se baza pe improvizaţii şi nu putea să obţină o adeziune unanimă atunci când ei aplicau în felul lor, în împrejurări foarte diferite, exemplele oferite de deciziile Profetului. Şi nu erau mai mici problemele ce se puneau la nivelul aranjamentelor locale şi care abia începeau să primească în fiecare caz soluţii, până într-atât se ignorau încă între ele, în alăturarea lor fortuită, frusta societate a învingătorilor şi elementele în general mai evoluate cărora foştii nomazi arabi le impuseseră dominaţia lor.

Sunt explicabile, în aceste condiţii, rivalităţile care au dezbinat grupul foştilor intimi ai lui Muhammad şi ai descendenţilor să-i în cursul celor douăzeci şi opt de ani ce au urmat dispariţiei

Profetului. Discipolii săi au reacţionat în funcţie de temperamentele lor personale şi de obiceiurile lor tribale şi familiale la răspunderile neprevăzute pe care le-au avut de asumat în sânul unei comunităţi musulmane mărite. În plus, ei se găsiseră de cele mai multe ori dispersaţi potrivit cu hazardurile cuceririlor, suferind inconştient influenţa ţărilor diferite în care fuseseră chemaţi. Noii factori de dezbinare pe care îi constituiau de atunci înainte în sânul imperiului particularismele locale ne-arabe îşi jucau şi ei rolul în ambiţiile ce aveau treptat să-i facă a se înfrunta unii cu alţii şi a propune interpretări deseori foarte diferite ale doctrinei islamice. În pofida izolării voite a învingătorilor în mijlocul populaţiilor cucerite, cu

care refuzau încă să se amestece, influenţele străine au fost acelea care au început deja să agite în chip ascuns societatea islamică şi să insufle certurilor din sânul ci violenţa rivalităţilor etnice şi njţionale anterioare.

A

jungerea la califat a lui Mu ăwiya în anul 660 marca triumful unui clan, acela al Umayyazilor, asupra partidului şi it. Ea marca însă totodată triumful unei politici, aceea a abilului guvernator al Siriei, care adoptase în această ţară o atitudine de înţelegere faţă de locuitorii ei şi de abordare realistă a problemelor ridicate de dominaţia Islamului asupra unor regiuni de veche civilizaţie.

Această politică nouă, extinsă la dimensiunile imperiului pe care suveranul umayyad era de acum înainte chemat să-l conducă, avea să confere toată originalitatea tentativei întreprinse *de* el însuşi şi de urmaşii lui. Opoziţiile au fost totuşi atât de numeroase, într-o lume atât de profund diversificată, şi dificultăţile au crescut atât de repede odată cu evoluţia neîncetată a unei societăţi islamice încă nestabilizate, încât acţiunea s-a soldat cu un eşec final – răsturnarea dinastiei de către dinastia abbasidă* în anul 750. Ea a fost chiar denaturată în memoria epocilor următoare de acuzaţiile îndreptate tradiţional împotriva acelora ce erau numiţi acum „regii”, iar nu ca mai înainte „califii” umayyazi, şi cărora li se imputa îndeosebi lipsa fundamentală de credinţă şi vinovata aviditate; până într-atât e de greu pentru istoricii arabi, cufundaţi în luptele şi discordiile propriei lor epoci, să considere cu seninătate un trecut cu consecinţe mereu actuale pe plan doctrinal, deşi provocate adesea la origine de simple certuri între persoane.

Neîncrederea unor anumite cercuri arabe îl însoţise în fapt totdeauna pe Mu ăwiya şi pe fratele său, amândoi aristocraţi kurayşiţi de viţă veche şi fii ai abilului şef de clan din Meca Abu Sufyân* care, deşi înrudit cu Profetul, fusese 59 cel mai înverşunat potrivnic al acestuia în perioada de la Meca *cât şi în* perioada de la Medina a vieţii sale. Acesta era de altfel

sentimentul care fusese nutrit deja împotriva celui de-al treilea calif*, Uthmăn*, şi el descendent ai lui Umayya, a cărui calitate de ginere şi de fost intim al Profetului nu fusese suficientă pentru a dezarma duşmănia elementelor şi de Ti: ciuda acestei opoziţii sau poate din cauza ei, Uthmăn nu încetase niciodată de a face cauză comună cu meni-brii clanului căruia îi aparţinea, încredinţându-le posturi importante and a ajuns la «putere şi atră, gându-şi astfel criticile ce aveau în parte să ducă la asasinarea lui. Aceeaşi neîncredere izvorâtă din – spiritul de luptă avea să găsească noi justificări atunci când eforturile lui Mu ăwiya au reuşit să introducă în statul musulman, pe calea piezişa a unei depuneri de jurământ anticipate faţă de persoana fiului său, un principiu dinastic* care nu fusese recunoscut niciodată până atunci. Iar acţiunea ulterioară a Umayyazilor la putere, siliţi să nu se încreadă decât în membrii familiei lor *şi* să recurgă la represiuni uneori brutale împotriva inamicilor lor, îndeosebi împotriva Alizilor*, n-a făcut decât să mărească prăpastia astfel creată.

Dar discordiile n-au lipsit nici în anturajul nemijlocit ai Umayyazilor. Opera, durabilă pe termen lung, înfăptuită de Mu ăwiya pentru a asigura în urma lui stăpânirea descendenţilor să-i direcţi, şi-a văzut scopul zădărnicit prin stingerea ramurii zisă a Sufyanizilor. Yazând*, fiul său, a domnit, în mijlocul unor tulburări renăscute, doar

din 680 până în 683, iar foarte tânărul Mu ăwiya II, care îi urmase, a murit în acelaşi an, abia devenit calif şi în mijlocul unei adevărate anar-hii. Luptele dintre arabii instalaţi în Siria erau pe atunci atât de violente, încât principalii şefi de clan întruniţi în adunare au avut nevoie de foarre multă vreme ca să se pună de acord asupra încredinţării puterii unui văr al lui Mu ăwiya, Marwăn*, care avea să dea naştere celei de-a doua ramuri, mai importante, a dinastiei umayyade, geeea a Marwanizilor. Aceasta, a cărei apariţie

J. FAMILIA UMAYYADA Numerele indica personajele care au ajuns succesiv la călifar

Umcy
Hârb.
Uthme în
(*al treilea calif*)
7. Sulayman 1.9. *yozâd*.
Abti Sufyân! Mu awiyo
Hluhammad 2. Yazâci 1
14. Marwan l [j. Mu Sw. yn ÎI
(*Sufyonizi*)
Abd al-Rahmăn I
(*Emiratul Spaniei*)
! e’ W/,!
i s-a

4. MARILE CUCERIRI DIN SECOLUL AL VII-LEA

(*După* Historical atlas of the Muslim peoples.)

După pacificarea Arabici, care a fost opera, lui

Abă Bakr, *trupele arabo-musulmane au urmat căile naturale de penetraţie*, *care le-au dus fie în bogatele provincii ale Imperiului bizantin*, *spre Antiohia şi Alexandria ţi până în Armenia*, *fie spre Mesopotamia sasanidă*, *de unde aveau*, să *invadeze Iranul pe cele două căi*: *a Susianei* fi «*Mtdtti*.

a fost însoţită de o recâştigare de autoritate pentru califatul sirian *şi* ilustrată la început de personaje de valoare, a fost apoi clătinată de tulburările ce au însoţit prea numeroasele schimbări de domnie. Desigur, Abd al-Malik*, energicul fiu al lui Marwăn, avea să fie din 685 până în 705, făuritorul puterii umayyade, capabil de a restabili unitatea grav compromisă în acea vreme şi de a aşeza pe baze noi organizarea materială a statului şi a societăţii islamice. Dar după fastuosul calif al lui al-Walld* (705 – 715), care a fost primul dintre fiii săi ce i-a moştenit titlul, rivalităţile şi discuţiile au reînceput cu şi mai mare vehemenţă, în timp ce puterea trecea, fără regulă stabilită, la fiii, fraţii, nepoţii săi, ba chiar la veri depărtaţi. Numai un arbore genealogic permite ca să ne dăm seama de dezordinea în care aceste personaje diverse au fost chemate să domnească. Trebuie însă subliniat mai ales că odată cu fiecare dintre aceste transferuri ale puterii înfloreau intrigile urmate de aprige contestaţii şi că majoritatea domniilor, cu excepţia aceleia a lui Hişăim* dintre anii 724 şi

743, au fost de foarte scurtă durată, nelăsând unor prinţi, de cele mai multe ori mediocri, nici măcar timpul de a domina diversele forţe ce se înfruntau. De fapt, dezordinea n-a încetat de a creşte până la eforturile deznădăjduite ale lui Marwăn ÎI*, ultimul calif umayyad care, după ce a reuşit cu greu să-şi învingă rivalii, n-a fost în stare să reziste, cu prilejul bătăliei decisive de lângă Zăbul Mare* (749) asaltului trupelor harasaniene, care luptau pentru cauza abbasida.

Conflictele familiale care au subminat astfel dinastia umayyadă au fost amplificate prin atmosfera de agitaţie în care trăiau principalele triburi arabe ce se stabiliseră în Siria. Efectele ei începuseră să se facă simţite cu deosebită acuitate cu ocazia şovăielilor ce au precedat ajungerea lui Marwăn I la califaţ. Tensiunea ce exista *de* multă vreme între triburile Kalb* şi Kays*, aceste două facţiuni opuse în virtutea depărtatelor lor origini, a degenerat atunci într-un adevărat război civil, ale cărui bătălii, îndeosebi aceea de la Mardj Râhit* au fost date la limitele dintre oaza damascenă, şi desert. Rezultatul a fost zdrobirea kaysilor şi, dincolo de aceste lupte sânge „roase, o iremediabilă sciziune între triburile adverse. În fapt, pe solul sirian bântuiau obiceiurile beduine de provocare reciprocă şi de răfuială, de când cucerirea musulmană dusese la împărţirea lui între diferitele clanuri care se implantaseră acolo şi care se divizau în „vechi arabi sirieni”, acei

membri ai tribului Kalb pe care se sprijinise Mu ăwiya prin mijlocirea* unor alianţe matrimoniale, şi în elemente venite direct din Arabia în momentul cuceririi islamice, kaysii. De unde violenţa crescândă a unor conflicte de interese, care au motivat schimbările de reşedinţă şi deplasările tactice ale unor califi, evitând zonele de influenţă ale inamicilor lor şi căutând să se reunească cu propriii lor partizani în sectoarele unde aceştia se găseau grupaţi.

De altfel, procesul de sedentarzre care dusese la instalarea în Siria a unor eminenţi Discipoli ai Profetului şi a unor numeroşi reprezentanţi ai familiilor de seamă din Meca, veniţi să se stabilească în această provincie alături de vechii ocupanţi arabi creştinaţi, avusese drept corolar înstăpânirea acestor personaje asupra unor mari domenii funciare*, ocupate de ei, cel mai adesea, după fuga posesorilor lor bizantini şi devenite centre de fixare ale nomazilor. Pe aceste domenii se baza în mare parte bogăţia clasei conducătoare umayyade, ai cărei membri preferau să-şi aibă reşedinţa în locuri înzestrate cu instalaţii agricole şi să construiască acolo acele „castele* umayyade” ale căror ruine presară încă atât stepa siro-iordaniană cât şi podişul de la Bikă şi fertila vale a Iordanului. Desigur, aceste diverse puncte de ocupaţie tribală fuseseră alese de asemenea în funcţie de circumscripţiile militare siriene, sau *djund**, care corespundeau concomitent unor zone

teritoriale şi unor unităţi mobilizabile constituite din bărbaţii unui grup de clanuri. Dar în jurul lor se desfăşurau mai ales hrăpăreţe competiţii de uiteresc ce se adăugau vechilor un familiale. Toate erau înteţite de acţiunea califilor, care susţineau 64

dud un clan, când altul şi se străduiau de asemenea să-şi mărească propriile lor domenii, fie uneori cu ajutorul unor spoliaţii, fie mai ales silindu-se să pună în valoare, prin importante lucrări de irigare, pământuri necultivate pl, să atunci.

Aceste activităţi şi aceste dificultăţi specific siriene ale dinastiei umayyade n-au reprezentat însă decât un aspect al sarcinii căreia suveranii ei i s-au consacrat în cursul perioadei de aproximativ nouăzeci de ani ce a cunoscut, dacă nu dezvoltarea continuă a imperiului, cel puţin sporirea întinderii lui în unele regiuni şi, pretutindeni, întărirea poziţiilor câştigate prin primele incursiuni arabe. Principalele succese de ordin teritorial au fost repurtate în occident, unde expediţia lui Ukba*, cel numit Sidi Okba de tradiţia populară, a permis, după întemeierea „taberei” de la Kairuan* în Ifrfkiya, cucerirea întregului Magreb* între anii 670 şi 700, ocupaţie urmată curând, între 710 şi 716, de cucerirea Spaniei, înfăptuită de Musă ibn Nusayr* şi de vestitul Tărik*, care a invadat regatul vizigot de la Toledo. Dar atacurile pe care cuceritorii arabi le-

au lansat îndată după aceea în Galia au fost zdrobite încă în 732 în bătălia de la Poitiers*, care a marcat înaintarea maximă a armatelor musulmane, în timp ce nu încetau să renască în Africa de nord manifestările unei tenace rezistenţe berbere.

La cealaltă extremitate a lumii Islamului, înaintarea cuceritorilor arabi continuase paralel în acele provincii orientale, unde anexarea oraşelor Herăt" şi Balh*, la sfârşitul califatului lui Ut-hmân, fusese urmată de trecerea fluviului Exus sau Amu Darvă în 671, apoi de anexarea oraşelor Samarkand* şi Buhără*, devenite din 705 până în 713 sediile puterii energicului guvernator Kuta-yba. Armatele musulmane au depăşit atunci în această parte graniţele ţinutului Fargăna* pentru a pătrunde pe pământ chinezesc, în timp ce invadau de asemenea delta Indusului, ocupau oraşul Multân şi anexau la imperiu regiunea Sind*, lăsând totuşi în urma lor mici insule de teritorii

* * *

prădate prin incursiuni, dar necucerite, care cunoşteau tulburări comparabile cu agitaţia ţărilor berbere* şi constituiau de asemenea o zonă de relativă insecuritate.

Alte succese spectaculare, deşi fără rezultat durabil, au fost înregistrate şi în lupta împotriva Bizanţului*, care a fost purtată activ în timpul domniilor întâi a lui Mu ăwiya, apoi a lui al-Wal Fd

I şi a lui Sulaymăn. Expediţii importante, pe uscat de-a curmezişul platoului anatolian, pe mare în urma crcării de către Mu ăwiya a unei marine* islamice, fuseseră lansate în repetate rânduri, unele din ele ducând la adevărate asedii ale Constantinopolului*, întâi de la 673 până la 678, apoi între 716 şi 717, după ce devastarea insulei Cipru*, încă în 648, marcase începutul pretenţiilor umayyade la hegemonia maritima asupra Mediteranei orientale. Înaintările cele mai îndrăzneţe în direcţia Bosforului fuseseră urmate de retrageri. Ele serviseră totuşi la consolidarea graniţelor ara-bo-bizantine din Cilicia şi din Mesopotamia superioară, unde trupele musulmane au început să ridice mai multe forturi mici şi să stabilească adevărate baze de plecare pentru incursiunile lor sezoniere în teritoriul inamic, acele *ribut-nrl* ale Războiului sfânt care vor continua timp de secole să jaloneze hotarele Imperiului islamic. Acolo însă, ca şi în alte regiuni, contingentele siriene, dezbinate prin luptele dintre kaysi şi kalbi, îşi vedeau scăzând ardoarea combativă pe măsură ce anarhia interioară creştea şi ele erau nevoite să intervină tot mai des împotriva unor răzvrătiri din ce în ce mai primejdioase.

Aceste rebeliuni corespundeau adesea, în Iran ca şi în Magreb, reacţiilor anti-musulmane care agitau regiuni insuficient pacificate. Mai erau însă şi tulburările provocate de sentimentele anti-u-

mayyade ale unor anumite cercuri arabe, susţinute mai mult sau mai puţin ferm de reprezentanţii nearabi ai unor tendinţe locale. Operaţiile de pacificare cădeau totdeauna în sarcina unor trupe esenţial compuse din sirieni, care se identificau, dincolo de propria lor provincie, cu o cauză

5.5/iâM *UMAYYADA LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL VIU-LEA*

Siria umayyadă, care a fost o regiuni, de intensa colonizare arabă, s-a caracterizat prin dezvoltarea unui anumit număr de aşezări corespunzătoare în acelaşi timp oraşelor antice ale regimul şi unor vechi domenii rurale repuse în exploatare. Aceste aşezări, cunoscute prin ruine descoperite recent, se înşirau în lungul unor căi de comunicaţie suprapuse unor vechi drumuri romane sau unor piste ale deşertului, care aveau o importanţă totodată strategică şi economică. Cele mai multe dintre ele sunt marcate prin *acele castele umay-yade, cunoscute altă dată sub numle impropriu de „castele, ale deşertului", care erau locuite de membrii familiei caii fierte şi ai aristocraţiei musulmane*.

umayyadă controversată, dar întâmpinau în mod inevitabil numeroase greutăţi în efortul de a menţine, în atare condiţii, supremaţia lor militară. Una dintre primele represiuni încredinţate astfel armatelor umayyade a fost, la sfârşitul secolului

al, VII-lea, aceea a revoltei lui Ibn al-Zubayr* Wcare-l împinsese pe acest „anticalif” întâi să refuze a se supune lui Yazând I, apoi să-şi întărească autoritatea în Arabia, în vreme ce Siria era sfâşiată de tulburările premergătoare venirii la putere a ramurii marwanide. După o campanie în Irak, a fost nevoie nici mai mult nici mai puţin decât de asediul oraşului sfânt al Islamului, unde o primă încercare infructuoasă a trupelor califului

Yazând dusese încă cu zece ani înainte la incendiul

Ka‘bei, pentru a permite în anul 693 lui al-Hadidjă” dj*, energicul trimis al califului ’Abd al-Malik, să restabilească ordinea şi să-l execute pe Ibn al-Zubayr.

Tot pe atunci, nu încetau să reizbucnească în Irak răscoale provocate în acelaşi timp de agitaţia politico-religioasă ce se perpetua în marile oraşe ale acestei regiuni şi de animozitatea irakienilor împotriva provinciei rivale, căreia i se găseau subordonaţi în ciuda bogăţiei naturale şi posibilităţilor comerciale ale propriului lor teritoriu. Ha-ridjiţii mai întâi, care fuseseră violent combătuţi de Alt după prima lor secesiune, dar nu renunţaseră totuşi la speranţa de a întemeia un califat schismatic, s-au manifestat luând ca bază de plecare teritoriile din regiunea Fărs* sau din Arabia care serviseră drept refugiu elementelor lor cele mai fanatice; insurecţiile lor succesive, care corespundeau la apariţia în rândurile lor a

unor secte* foarte diverse, au impus în repetate rânduri represiuni militare. În ce-l priveşte, oraşul Kăâfa rămânea un focar de intrigi şi dădea adăpost răsculaţilor şi îţi care, după ce se abţinuseră de la orice acţiune sub califatul lui Mu ăwiya – în urma recunoaşterii autorităţii acestuia de către ai-Hasan, fiul mai mare al lui Ali – au acţionat cu mai puţină prudenţă sub domnia următoare. Al doilea fiu, al-Husayn, ceda astfel stăruinţelor partizanilor care încurajau pretenţiile sale, dar care nu au întârziat să-l părăsească în faţa reacţiei guvernatorului umayyad. El însuşi *şi* micul grup de adepţi fideli – membri ai clanului său şi ai propriei sale familii – care-l susţineau şi care veniseră cu el de la Medina au pierit în cursul unei scurte ciocniri ce a avut loc în 680, nu departe de 68

Eufrat, la Karbala. Amintirea califului Yazând, considerat răspunzător de acest masacru, avea să fie de atunci detestată de toţi şi iţii, în timp ce remuşcările multor irakieni, ce se simţeau vinovaţi de a nu-l fi apărat pe nepotul Profetului după ce îl asiguraseră de sprijinul lor, i-au făcut să înfrunte, la rândul lor, forţele oficiale în noi atacuri armate mai importante.

După insuccesul tentativei numită astfel „a penitenţilor”, un al treilea fiu al lui Alt, fiul unei alte soţii decât Fatima şi numit de aceea Muhammad ibn al-Hanafiya* a fost acela care, prin intermediul., apelurilor unui agitator cu numele de

al-Muhtar*, a cristalizat speranţele şi revendicările şi” iţilor din Irakul de jos. Răscoala lui al-Muhtar a fost reprimată încă de la venirea la califat a lui ’Abd al-Malik, care-l însărcinase pe al-Hadidjădj să pacifice această regiune înainte de a porni împotriva rebeliunii din Meca. Dar spiritele n-au fost potolite prin aceasta şi partizanii lui Muha-mmad ibn al-Hanafiya, care el însuşi nu avusese de suferit din partea autorităţilor siriene, au început să organizeze în clandestinitate o mişcare revoluţionară ce avea să fie prima care să adopte idei mesianice. Pe scurt, liniştea Irakului nu se sprijinea decât pe vigilenţa şi dibăcia guvernatorului umayyad al provinciei, iar întemeierea oraşului Wasât*, creat anume pentru a servi acestuia drept reşedinţă sau mai degrabă drept tabără întărită într-o poziţie „centrală” (de unde numele lui), indică bine condiţiile în care se menţinea, în această ţară ostilă, miliţia arabilor sirieni. Personalitatea viceregelui aflat la putere era determinantă, şi situaţia n-a încetat să se degradeze începând din momentul când califii nu s-au mai putut bizui pe oameni atât de eficienţi ca Ziyiid* şi ca fiul său ’Abd Allăh, protejaţi ai Sufyanizilor, sau mai ales ca faimosul al-Hadidjădj, sprijin al califului ’Abd al-Malik, ale cărui rapide şi brutale intervenţii vor rămâne legendare.

Sfârşitul perioadei umayyade a văzut deci succedându-se multiple răscoale şi de şi haridjite, care

9 n-au fost reprimate decât cu greu şi în orice caz doar în chip vremelnic. După importantele episoade semnalate mai sus, se poate încă cita, în 740, insurecţia unui nepot al lui al-Husayn, Zayd*, al cărui tată scăpase ca mic copil de masacrul de la Karbală, şi, în 744, aceea a vărului său depărtat ’Abd Allăh ibn Mu ăwiya. Dar tulburările cele mai grave au fost provocate zece ani mai târziu de revolta haridjită din Mesopotamia superioară, revoltă care a sleit forţele ultimului calif umayyad Marwăn îl tocmai în momentul când avea să aibă de luptat împotriva trupelor abbasizilor veniţi din Horasân.

Efervescenţa religioasă continuă a Irakului găsea de altfel ecouri în multe alte regiuni. Fără a vorbi de Arabia, care era în relaţii cu valea inferioară a Tigrului şi a Eufratului şi care rămânea, după cum am văzut, locul de reşedinţă al unor numeroase elemente anti-umayyade, membri ai familiei alide sau simpli descendenţi ai unor Discipoli renumiţi pentru calităţile lor de oameni de ştiinţă şi de religie, trebuie notat că Magrebul primise demult în sânul lui doctrinari haridjiţi, veniţi din Mesopotamia, care au găsit la autohtoni pătrunşi de idei egalitare un teren favorabil pentru predicaţia lor. Eforturile naţionalismului berber căpătaseră astfel o nuanţă religioasă, care avea să se afirme şi mai clar în cursul secolelor următoare.

În Iran, pe de altă parte, se propagau

sentimentele de pasionată fidelitate faţa de descendenţa Profetului care stăteau la baza şiismului şi pe care le întreţineau emisari veniţi din focarul irakian. Mai multe reţele de obedienţe diverse erau amestecate în această acţiune, care era opera unei mişcări revoluţionare şi întreţinea speranţele unor pretendenţi cu titluri variate mergând de la descendenţii lui Ali până la aceia ai lui al AbbaY, unchi al Profetului şi, în timpul vieţii acestuia, eminent reprezentant al clanului Haşimizilor. Nu se ştie, în adevăr, în ce măsură Alizii – cu excepţia lui Yahvă, fiul lui Zayd, care s-a revoltat el însuşi pentru a răzbuna pe tatăl său şi a murit la fel ca acesta – au participat efectiv la această organizaţie cu caracter clandestin. Este însă sigur 70

2. al-Hosan.
a-Hasan
Zayd (m. 7<O)
YahyS (m. 743)
Ismail f
Muhammod
Fetii mi zi
Muhamfnad ibn fabătaba
(m J15)
Zayd
(*Zava iţii f*, *n labarixob*)
Abd Allât.
Muhommod Ibrahim
(m. 762) (m., 762

(*Jtt isizfi din Maroc*)
Ibrahim al-Hason
Ibrahim al-Husayn (m. 7S6)

al-Husayn
Yah/a ol-HSdr
(*Zaydi* II *Gin Yemw*)
indică peref
3 al-Husayfi (m. 680)
*
yn al – Abidin
5. Muhommad albăv 6. Dja far ol-S3 dik
?. Musă al-Kăziro (m. 759)
8. Airol. Ridă (m. SIS)
9. Muhammad ol-Diaw Sd 10. AiraNHâdi
11. al-Hasan al – Askar".
12. Muhomnnad al-Mahd
(m. ocultaţi.» „din 879»
(*Ouodtcimani*)
Muharam Qcă Ibn al-Hanafiya
Abu" HS (im (m. 7IS)

că Abbasizii, ascunşi întâi în Transiordania, apoi chiar la vKiufa, au ştiut s-o acapareze în profitul lor. Cel mai activ dintre trimişii lor, un personaj enigmatic cu numele de Abu Muslim* şi – de origine iraniană, a reuşit astfel să înjghebeze în Ho-rasan o adevărată armată, dându-i ca semn de raliere stindardul negru ce avea să rămână simbolul noii dinastii.

C uccesul propagandei sal», sprijinită pe

fenomenele tulburării religioase ce se cunoşteau pe atunci, se datora de altfel nemulţumirii crescânde care cuprinsese societatea umayyadă, pe măsură ce se transforma în chip stângaci, sub presiunea împrejurărilor, regimul stabilit în Imperiul islamic imediat după cuceriri. În adevăr, pe vremea primilor patru califi şi încă în timpul vieţii lui Mu ăwiya, tezaurul califian era alimentat de prada expediţiilor războinice, în timp ce musulmanii combatanţi erau singurii care căpătau pensii sau concesiuni funciare* în provinciile unde erau stabiliţi. Cuceritorii şi tributarii, trataţi după principii cu totul diferite, se găseau alăturaţi în două comunităţi total distincte, ale căror probleme nu se încrucişau decât ocazional şi fără a permite popoarelor cucerite să deţină un loc de prim plan. Această situaţie a început să se schimbe atunci când a fost creată cu concursul autohtonilor o administraţie islamică, a cărei sarcină principală avea să fie aceea de a percepe grelele impozite pe care le plăteau tributarii rămaşi pe pământurile lor. Vechilor mecanisme ale serviciilor bizantine şi sasanide adoptate fără schimbare în diferite regiuni, cu utilizarea limbilor locale, îndeosebi greaca şi limba pehlevi, le-a fost substituită curând o organizare nouă cu registre* ţinute în arabă, deşi încredinţate tot secretarilor şi scribilor tradiţionali. Această schimbare a fost prilejul unor contacte multiple, mai ales în Siria, unde califul lăsa cu plăcere iniţiativa în această materie unor

elemente locale. Ele au fost urmate de o mişcare de convertire a autohtonilor, atât administratori cât şi 72

administraţi, care căutau să scape de obligaţiile lor fiscale şi deseori chiar să se afilieze unor familii şi triburi arabe care îi primeau în calitate de clienţi. Bazele pe care funcţionau serviciile au fost astfel în scurt timp alterate printr-un dublu curent de islamizare şi de arabizare.

Fenomenul avea să atingă încă din epoca lui ’Abd al-Malik o intensitate suficientă pentru ca arabă să devină limba oficială a statului, precum şi aceea folosită pe viitor pentru legendele monezilor* şi pentru inscripţiile monumentala ce rivalizau în nobleţe cu inscripţiile greceşti. Paralel se făceau simţite, în viaţa publică şi privată, efectele unei subite întrepătrunderi a mediilor învecinate, motivând, de pildă, construirea unor moscher imense, adaptate afluxului de noi convertiţi. În acest fapt îşi găsea deja expresia o mentalitate nouă, sensibilă la atotputernica măreţie a civilizaţiei islamice ca şi la valoarea anumitor reali/ari nearabe din secolele trecute, care era îngăduit acum să fie imitate pentru a fi mai bine întrecute.

Dar aparentul succes al simbiozei care a dat domniei lui ’Abd al-Malik şi aceleia a fiului său al-Walând avântul lor cu totul deosebit, a provocat în acelaşi timp complicaţii de ordin fiscal şi

economic, ca şi de ordin social. Principala ei consecinţă, a cărei amploare era greu de prevăzut, a fost aceea de a contribui la sleirea veniturilor pe care statul umayyad crezuse că poate conta, în măsura în care el înlocuise, pentru tezaurul său, câştigurile neregulate provenite din pradaciuni prin venitul constant rezultat din impozitele aplicate îndeosebi asupra producţiei agricole. Aceste impozite, care variau de altfel după regiuni şi după modalităţile cuceririi, apăsau în esenţă asupra pământurilor aparţinând nemusulmanilor. Îmbrăţişarea Islamului de către foştii proprietari nu putea aşadar decât să dea naştere unor litigii şi dereglări înăuntrul sistemului. Tentativa umayyadă de a le pune stavilă prin refuzul de a-i uşura pe noii convertiţi de taxele ce le plăteau şi de a-i supune doar la echivalentul Daniei legale reclamate de la 73 musulmani, n-a avut efectul scontat. Când guvernatorii umayyazi au continuat să pretindă de la proprietarii convertiţi vechile cote de impozite aplicate asupra pământurilor lor, mulţi dintre ei s-au hotărât să-şi abandonez; moşiile şi să se stabilească în oraşe pentru a exercita acolo noi meserii, sau mai degrabă să îngroaşe rândurile unei plebtr nedisciplinate. De aci n-a putut rezulta decât o pauperizare generală: mizerie crescândă în marile o raşe şi scădere a veniturilor provenite din impozitele exigibile asupra pământurilor, datorită rărmnerii lor în stare de paragină. Suveranii umayyazi n-au avut

de aceea altă cale* decât aceea de a recurge la metodele autoritare, aplicate cu forţa, în pofida vremelnicei reacţii a lui Umar ÎI* la începutul secolului al VIII-lea, şi de natură să provoace nemulţumiri crescânde.

La acest prim şi supărător rezultat al convertirilor prea numeroase s-a adăugat apariţia unei noi clase sociale, aceea a musulmanilor nearabi, care s-au asimilat cadrelor existente, păstrând totuşi mândria apartenenţei lor locale, *şi* care s-au văzut puşi în funcţie de regiuni, în faţa unor probleme mai mult sau mai puţin acute legate de coabitarea cu vechii cuceritori. Elementele străine de prima comunitate islamică au părut, în Siria, să se integreze fără prea multă greutate clientelei tribale a aristocraţiei umayyade. Ele au avut însă o poziţie mult mai dificilă în Irak şi în Iran, datorită fără îndoială neliniştii cu care diriguitorii arabi priveau numărul lor şi tradiţionala superioritate cu care se făleau: ţinuţi în aceste provincii departe de responsabilităţile importante, umiliţi şi plini de ambiţie, ei s-au arătat dispuşi să urmeze pe toţi agitatorii, şi rândurile lor au fost acelea din care s-au recrutat cei mai credincioşi sectanţi ai cauzei alide sau ai celei abbaside.

Însăşi existenţa lor nu putea decât să accentueze tendinţele centrifuge într-un imperiu a cărui unificare nu fusese, la drept vorbind, încercată în mod coerent. Lumea umayyadă a

rămas, în pofida conducerii ei unice şi a preeminenţei de care se bucura Siria, o lume eterogenă ale cărei moşteniri multiple îi determinau întinderea, dar în care *74*

antagonismele dintre provincii, întrupate foarte des în mişcări religioase extrem de variate, împiedicau creşterea unei ideologii islamice comune şi suficient de solide pentru a asigura prestigiul dinastiei siriene. Tocmai această situaţie avea să se schimbe odată cu triumful foarte apropiat al dinastiei abbaside.

f 1 j;:

…1”.

Capitolul II

VICISITUDINILE PUTERII „CENTRALE (750 – 936)

Urmând după eforturile empirice şi personale ale suveranilor umayyazi, dominaţia Abbasizilor a deschis pentru Imperiul islamic o perioadă diferita, în care puterea statului se sprijinea înainte de orice pe eminenta demnitate a unui calif înrudit cu Profetul şi susceptibil, cu acest titlu, să se erijeze în reprezentant şi apărător al unei desăvârşite ortodoxii. Dinastia „binecuvântată”, cum se califica ea însăşi, a căutat încă de la apariţia ei să marcheze ruperea de vechii stăpânitori ai Siriei şi n-a nesocotit niciunul dintre semnele exterioare destinate s-o sublinieze: mutarea capitalei în Irak, mai întâi la Kufa, apoi la Bagdad*, adoptarea unor „nume de domnie” ce

evocau favoarea divină cu care se pretindeau investiţi noii califi (al-Mansiir, „cel ce primeşte ajutorul lui Dumnezeu”; al-Mahdi, „cel pe care Dumnezeu îl conduce”; al-Rasld, „cel bine îndrumat de Dumnezeu”), îmbogăţirea progresivă a titulaturii suveranului întrebuinţate în textele oficiale, în inscripţii şi în legendele monetare, sporirea neîncetată a pompei şi a ceremonialului ce-l izola pe calif de supuşi, ocrotirea şi consultarea oamenilor de religie, intervenţia oficială a califului în definirea dogmei şi în condamnarea ereziei, în primul rând însă, dinastia abbasida se sprijinea de acum înainte pe o clasa a populaţiei pe care Umayyazii o menţinuseră totdeauna ia un rang inferior, aceea a clienţilor, care numai începând din această epocă au fost în măsură de a face 76

statul musulman să profite de aptitudinile şi de formaţia lor, insufjându-i totodată un spirit birocratic necunoscut în prima perioadă. Totodată, ea părăsise în fapt vechiul sistem al armater tribale, care era precumpănitor arabă, pentru a face apel la trupe compuse din partizani ai ei, arabi sau nearabi, iar mai târziu din mercenari.

Pusă în faţa problemelor practice de guvernare, opera Abbasizilor avea totuşi să se situeze pe linia ce fusese urmărită anterior de Umayyazi şi să se mulţumească a accentua etapele unei evoluţii deja începute. Pe planul ceremonialului, de pildă, ca şi pe acela al

organizării administrative, noii stăpânitori ai imperiului n-au făcut decât să urmele tendinţe ce se manifestaseră încă în timpul rând califul imitase în comportamentul său pe acela al vechilor suverani ai Orientului, basileul bizantin sau chosroesul sasanid, şi când recursese la serviciile scribilor şi colectorilor de impozite: Moştenită de asemenea direct de pe urma epocii cuceririlor, structura imperiului a păstrat, în ce 6 priveşte, acea eterogenitate funciară pe care Umayyazii nu reuşiseră s-o reducă şi care avea să reziste încă tentativelor de unificare pornite din noua capitală, Bagdad. Chiar şi principiul dinastic bazat pe metoda alegerii anticipate a fost împrumutat de Abbasizi de la predecesorii lor, care se străduiseră să-l facă a fi adoptat în mediul musulman, în pofida intrigilor şi luptelor care au continuat să însoţească fiecare schimbare de domnie. De acum înainte, conflictele n-aveau să se mai menţină pe plan tribal. Ele n-aveau să clatine decât anturajul califului, fără a şti rbi prestigiul funcţiei suverane. Dar lipsa unei reguli precise de succesiune care să impună dinainte alegerea moştenitorului avea să rămână o cauză de slăbiciune pentru stăpânire.

Ţ) retenţiile Abbasizilor la legitimitate, pretenţii – * prin care voiau să se diferenţieze de Umayyazi, se loviseră de altfel de o viguroasă rezistenţă din partea unor rivali care puteau să se prevaleze de titluri analoage ou ale lor. Desigur, descendenţii lui al – Abbâs, unchiul lui

Muhammad, aveau prin acest fapt drepturi echivalente cu acelea ale celorlalţi Haşimizi, care descindeau din Abu Tălib prin Alt – în prima perioadă, într-adevăr, înrudirea directă prin Fătima, fiica Profetului şi soţie a lui Ali, nu pare a fi fost invocată de descendenţii acestuia. Dar aceşti urmaşi ai lui al – Abbăs n-au reuşit niciodată să întrunească toate sufragiile, nici să dezar –, meze opoziţia acelora care se luptaseră altă dată pentru cauza lor fără a o deosebi de acea a celorlalţi membri ai „familiei Profetuluj”. Echivocul menţinut în jurul persoanei lor, fără ca vreun lucru să indice orientarea reală a unei tentative ale cărei scopuri erau, din prudenţă, ascunse, a însemnat negreşit o grea ipotecă pentru viitorul dinastiei.

În adevăr, dacă Abu Muslim*, şeful cel mai activ al propagandei lor revoluţionare, ştiuse să exploateze în folosul lor, în Horâsăn, nemulţumirea unei populaţii supuse de multă vreme unor umilinţe diverse, el nu se dăduse niciodată drept apărător exclusiv al Abbasizilor desemnaţi pe nume, mulţumindu-se să folosească cu privire la ei termenul vag de „membri ai familiei lui Muhammad”. Nici triumful trupelor sale asupra arnatelor umayyade în valea Zăbului Mare*, în 749, şi nici cucerirea oraşului Kufa, care a dus la eliberarea pretendentului abbasid aflat ascuns acolo, nu fuseseră urmate imediat de proclamarea unui nou calif, întârziere în care unii

autori au crezut a vedea o manevră de ultimă oră în favoarea Alizilor.

De altfel, dominaţia abbasidă odată stabilită n-a întârziat să suscite reacţii violente din partea Alizilor, care s-au declarat frustraţi. Primul califat al dinastiei, altminteri destul de scurt, acela al lui Abul – Abbăs, supranumit înainte al-Saffăh", „mărinimosul" sau „sângerosul", potrivit interpretărilor propuse, a fost o domnie relativ calmă. Dar nu la fel au mers lucrurile cu cel următor, acela al lui al-Mansur*: descendenţii lui al-Hasan, care nu încercaseră niciodată să se agite sub Umayyazi, s-au revoltat atunci, mai întâi în Arabia, apoi în Irak, silindu-l pe suveran la o represiune care l-a situat de atunci înainte printre duşmanii şiismului.

Abbâs ibn Abtl al-Muttalib ’Abd Allăh
Muhammad ’Abd Ăllah
<Tsa
Ibrahim
1. al-Saffăh 750/754
2. al-Mansur 754/775
I
3. al-Mahd" 775/785
4. al Hădi 785/786
6. ol-Amân 809/813
5. al-Raşâd 786/809
al M-am 813/833
al-Mansur
8. al-Mu laşim 833/842

Ibrahâm
I
Mu. hammad
9. al-Wăthik 842/847
I
12. al-Musta în 14. al-Muhtad”.
862/865.849/870
10. al-Mutawakkil 847/851
I I I I
11. al-Muntasir 13. al-Mu taz; 15. al-Mu tamid al-Muwaâfak
861/862.866/369.870/892 I
I 16. al-Mu tadid
Ibn al-Mu taiz 892/902
I
17. al-Muktafr 902/908
22. al-Mustakfr 944/946
18. al-Muktadir 908/PL2
15. al-Kăhir 932/934
23. al-Mut*”.
946/974
24. al-Tăv
974/991
20. ol-Răd934/940
I
29. ol-Mustarşid 1118/1135
I
30. al-Raşâd 1135/1136
21. al-Mutlaki 940/944
25. ol-Kădir 991/1031

26. al-Kjim 1031/1075
Muhammad Dhan Trat al-DTR
27. al-Muktad” 1075/1094
28. al-Must azhir 1094/1118
I
I
31. al-Muktafr 1136/1160
I
32. al-Mus! andjid 1160/1170
33. ol-Mustadr 1170/1180
I
34. al-Nasir 1180/1225
I
35. al-Zahir 1225/1226
36. al-Mustansir 1226/1242
37. ol-Mustasim 1242/1258
al-Mustansir calif în Egipt

7. TABLOU GENEALOGIC AL CALIFILOR ABBASIZI

t

rii e alta, ca ° P” M? P» acela ale 1 / ««palele

— itori ăg preferând să se sprijine pe ei mai degrabă decât pe membrii familiei sale, care înclinau să-i invidieze puterea sau chiar să i-o dispute. Autohtoni proaspăt convertiţi au ocupat astfel de la început demnităţile de şambelan şi de vizir, au fost de asemenea confidenţii cu care califul stătea de vorba zilnic, se zice, despre situaţia imperiului, în sfârşit au populat serviciile administraţiei centrale, care s-au dezvoltat atunci

în aşa fel încât să asigure un control mai eficient asupra provinciilor, în vederea perceperii impozitelor cât şi a repartizării veniturilor. Aceştia nu numai că făceau statul islamic să profite, ca în epoca umayyazilor, de talentele lor de scribi şi de competenţa lor tehnică, mai ales în materie fiscală, dar aveau acum ocazia să deţină adevărate răspunderi guvernamentale. Prin intermediul lor se firmau tradiţiile politice şi spiritul vechii monarhii sasanide, care se regăseau atât în fastul crescând al curţii, cât şi în deprinderile autocratice legate din acest moment de exercitarea puterii califiene.

Această influenţă a unor oameni proveniţi mai cu seamă din provinciile orientale a mai fost întărită prin mutarea capitalei în afara teritoriului sirian şi prin crearea unei noi reşedinţe califiene în centrul unei regiuni mesopotamiene bogate şi populate, pe care avântul economic crescând o califica pentru primul loc. Mutarea însăşi a rezultat din împrejurări istorice precise. Cu prilejul mişcării clandestine, prinţii abbasizi se refugiaseră la Kufa: acolo a fost proclamat primul calif şi lângă acest oraş a continuat el să-şi aibă reşedinţa. Întemeierea unei capitale vestite, identificată curând cu dinastia abbasidă care o crease pe de-a întregul, a fost opera celui de-al doilea calif: al-Mansur. Neîncrezându-şi în vecinătatea cu populaţia oraşului Kufa, lesne sediţioasă şi oricând gata de revoltă, el a căutat,

după ce încercase diverse reşedinţe, să întemeieze un oraş unde să se poată în acelaşi timp să se simtă în siguranţă şi să implanteze organismele centrale ce trebuiau să-i permită a controla restul imperiului. A ales astfel amplasamentul viitorului 1 Bagdad pe axa ce unea Golful Persic cu Mesopotamia superioară şi cu limitele de nord ale Siriei, la capătul drumului spre Iran şi la locul însuşi unde Tigrul şi Eufratul, apropiindu-se, erau legate între ele printr-un sistem de canale care constituia o apărare naturală şi totodată un remarcabil mijloc de comunicaţii. Acolo a fost stabilit „oraşul mântuirii”, *Madânat al-Saiăm*, al cărui nume fusese ales pentru a servi drept simbol „erei de justiţie” ce începea şi a cărui dezvoltare ulterioară, urmată de menţinerea lui până în etroca actuala ca oraş principal al Irakului, avea să demonstreze cât de clarvăzător fusese al-Mansur hotărându-se a se stabili în acest loc.

Prima cetate a Bagdadului, denumită în mod curent „Oraşul rotund” pentru a o deosebi de celelalte aglomeraţii urbane ce i-au urmat, avea să fie în bună parte ruinată în cursul războiului civil ce a bântuit în 813. Ea avusese însă timpul de a forma obiectul admiraţiei contemporanilor, sensibili mai ales la grija cu care planul ei şi cele mai mici detalii ale organizării interioare fuseseră prevăzute de cel ce o întemeiase. Deşi n-a rămas niciun vestigiu al ei, se ştie că a fost înconjurată de o dublă incintă circulară, că patru porţi

puternic apărate corespundeau la patru magistrale, că în centrul ei se înălţau palatul califian şi moscheea, în jurul cărora se întindea o vastă esplanadă, şi că între cele două incinte erau aşezate locuinţele paznicilor şi ale slujbaşilor. Activităţile propriu-zis urbane de negoţ şi de artizanat* fuseseră întâi admise înăuntrul primei incinte, dar au fost apoi respinse la exterior din consideraţii de securitate. Noi cartiere au luat astfel fiinţă foarte repede în afara oraşului califian, unele rezervate suk – urilor, celelalte locuinţelor particulare mai mult sau mai puţin fastuoase. Însuşi fiul califului n-a întârziat să întemeieze pe celălalt mal al Tigrului o tabără ce avea să devină un cartier autonom şi să primească numele de Rusăfa. Încă de la sfârşitul domniei lui al-Mansur, Bagdadul a depăşit astfel cu mult limitele Oraşului rotund primitiv şi se găsea alcătuit din mai multe ansambluri specializate şi juxtapuse, care se completau.

Oraşul, întemeiat mai întâi ca o „cetate regala”, şi care prezenta trăsăturile caracteristice ale unei astfel de aşezări, văzuse năvălind în scurt timp în el o populaţie din ce în ce mai numeroasă, care avea1 să-l transforme într-un centru economic şi intelectual de prim ordin. Către ei s-au îndreptat locuitori ai vechilor oraşe musulmane Basra, şi mai ales, Kufa, în timp ce poziţia lui geografică îi asigura un rol comparabil cu acela care determinase altă dată prosperitatea

prestigioasei metropole să-sanide Cresifon. Caracterul compozit al aglomeraţiei se accentua pe măsură ce creşteau nevoile ei de mână de lucru şi ce se adăuga la strălucirea unei curţi califiene extrem de numeroase şi însetate de lux aceea a unei înalte societăţi de bancheri şi de mari comercianţi. Această situaţie contribuia să sporească îndrăzneala autohtonilor faţă de elementele arabe care nu numai că se aflau în minoritate din punct de vedere numeric, dar dispuneau de cele mai multe ori de mijloace financiare inferioare acelora pe care le posedau cei dintâi.

Ambiţioşii clienţi, care populau capitala imperiului şi se simţeau acum indispensabili pentru bunul mers al treburilor statului, constituiau un mediu cât se poate de favorabil propagării unor doctrine mai mult sau mai puţin străine de Islamul tradiţional. Unii dintre ei, care se convertiseră mai mult din oportunism decât din convingere personală, rămâneau în adevăr legaţi de vechile lor credinţe, îndeosebi de maniheism*, sau pătrunşi de orgoliul rasei şi culturii lor. Refuzul lor de a adera la etica Islamului şi de a colabora la edificarea unei culturi arabo-musulmane autentice a început să neliniştească pe cel de-al treilea calif al-Mahdl, care a pornit împotriva celor suspecţi, desemnaţi cu numele de *2 indâk, o* energică represiune. Aceasta a fost una dintre primele manifestări ale efortului depus de

Abbasizi pentru a păstra integritatea unui patrimoniu religios ai cărui depozitari se considerau şi a apăra coeziunea unei societăţi ce se îmbogăţea prin aporturi extrem de diverse, dar al cărei ataşament faţă de Islam voiau 3 să-l întărească.

În altă direcţie, aceiaşi califi au avut de luptat pentru a salva unitatea imperiului, consolidându-i în acelaşi timp baza doctrinală. Sarcina lor a fost cu atât mai dificilă, cu cât particularismele locale şi tendinţele de secesiune profitaseră de resentimentul provocat în unele provincii de atitudinea lor brutală faţă de fosta familie domnitoare, ca şi faţă de mişcările mai mult sau mai puţin eterodoxe de care se serviseră ei înşişi pentru a-şi asigura propriul triumf.

La extremitatea occidentală a domeniului lor, Spania servise astfel *drept* refugiu unui supravieţuitor al familiei umayyade, scăpat din masacrul de la Abu Futrus în Palestina şi din diferitele capcane pe care i le întinsese după aceea poliţia abbasidă. Acest nepot al califului Hişâm, cunoscut ulterior sub numele de ’Abd al-Rahmăn „imigratul”, a găsit la arabii din această regiune câţiva sprijinitori fideli, care l-au primit în anul 755 şi i-au permis să-şi asigure curând posesiunea Cordobei”, reşedinţa guvernatorilor musulmani ai provinciei. Apoi, ci a ştiut, treptat, graţie abilei şi energicei sale politici personale, să consolideze independenţa emiratului umayyad pe

care-l întemeiase. În acelaşi timp, el a organizat teritoriul islamic al Anda-lusului*, definitiv desprins, la moartea sa în 788, de un stat abbasid incapabil de a-l recuceri.

În chip asemănător Africa de nord, unde individualismul berber nu fusese niciodată complet înăbuşit de autoritatea centrală şi unde mişcările haridjite se dezvoltaseră în deplină libertate în cursul perioadei tulburi a „revoluţiei abbaside”, avea să nu mai facă parte integrantă din imperiu. Doar Ifrâkiya, corespunzând Tunisiei şi părţii răsăritene a Algeriei de azi, a fost determinată să recunoască din nou autoritatea Bagdadului. Mai la vest, domnea o semianarhie, care n-a fost decât în treacăt transformată prin constituirea, pe alocuri, a unor mici regate sprijinite pe ajutorul local al triburilor şi libere de orice supunere faţă de suveranul abbasid. A existat astfel statul Rustamizilor*, întemeiat în 761 la Tăhart*, la sud de actualul Alger*, de către Ibn Rustam, un fost guvernator al

Kairuanului, de origine persană şi de convingeri haridjiţe. Puţin mai târziu, în 788, regiunea Volubilis din Maroc* a fost aleasă de un rebel alid, venit din Orient, drept sediu al ascensiunii unei noi dinastii, aceea a Idrisizilor*, şi acolo avea să fie întemeiat, sub urmaşul său Idris al II-lea, oraşul Fâs.

Acest fenomen de secesiune a regiunilor mărginaşe ale imperiului, deosebit de sensibil în

occident, a fost de asemenea perceptibil în orient, unde moartea lui Abu Muslim fusese urmată de agitaţii prelungite. Execuţia în 754 a acestui fidel partizan, care făcuse să triumfe întâi revoluţia abbasidă, iar apoi îl ajutase pe califul al-Mansur însuşi să-l învingă pe unchiul său ’Abd Allăh, se explica prea bine prin raţiuni de stat; ea nu putea însă decât să provoace, în provinciile pe care el le administrase multă vreme, o nemulţumire surdă. Dorinţa de a-l răzbuna pe Abu Muslim cum şi nădejdea, întreţinută de unii, de a-l vedea revenind pe şeful care ştiuse să-şi câştige favorurile proprietarilor zoro-astrieni proaspăt convertiţi, au stat la originea mai multor mişcări de revoltă, dintre care cea mai gravă a fost aceea a lui al-Mukanna, „cel voalat”. Acesta a pretins timp de vreo zece ani a fi ultima incarnaţie a esenţei divine, care se manifestase încă la profeţi, sau la „călăuzele” anterioare, şi a făcut să domnească în Transoxiana teroarea împotriva proprietarilor musulmani. Acţiunea lui a fost zdrobită de expediţiile conduse de califul al-Mahdi, dar îndelungata rebeliune ce se manifestase în acest chip în răsăritul iranian, răscoalele mai puţin însemnate ce se produseseră în ţinuturile încă slab islamizate de la sud de Marea Caspică demonstrau fragilitatea stăpânirii abbaside asupra acestei regiuni.

În acelaşi timp se menţinea vechea rivalitate ce opunea imperiul cuceritor al Islamului puterii

bizantine, restabilită iarăşi după loviturile violente pe care i le dăduseră atacurile umayyade împotriva Constantinopolului. Primii califi abbasizi au continuat incursiunile periodice în teritoriul bizantin, dar în pofida câtorva succese spectaculoase, îndeosebi sub al-Mansur, n-au obţinut prin aceasta acţiune militară niciun rezultat definitiv.

Aceste greutăţi marginale n-au împiedicat însă puterea abbasidă, la sfârşitul domniei lui al-Hădl, nepotul de fiu al lui al-Mansur, care a murit în

786, de a se mai întinde, în mod efectiv, asupra unui vast ansamblu de teritorii. Meritul acestor cuceriri revenea fără nicio îndoială la doi suverani ale căror personalităţi diferite, animate amândouă de grija de a face faţă problemelor lidicate de organizarea imperiului, nu pot fi trecute sub tăcere.

Cel dintâi, al-Mansor (754 – 775), fusese adevăratul întemeietor, puţin scrupulos dar eficient, al dinastiei a cărei existenţă a apărat-o împotriva unor primejdii multiple; violent şi perfid la ocazie, el îşi exercitase meseria de suveran cu inteligenţă şi statornicie. Fiul său, al-Mahdl (775 – 785), mai atras de lux, mai frivol în aparenţă, tentat de asemenea să folosească metode conciliante, pe care tatăl său le respingea, n-a nesocotit totuşi îndatoririle sale de domnitor şi a consacrat toată grija sa operei de punere pe picioare a serviciilor centrale şi totodată celei de

pacificare a provinciilor. Domnind amândoi într-o atmosferă de instabilitate:,.

foarte apropiată încă de aceea pe care o cunoscu-).

seră Umayyazii, ei au pus astfel jaloanele autocra-;

tismului atotputernic ce avea să caracterizeze în! perioada următoare puterea abbasidă, oricare au;

fost atunci certurile dinastice şi religioase, exigen.

ţele armatei şi tentativele separatiste.

V

enirea la putere a lui Hăriin al-Raşând*, califul al cărui nume a străbătut secolele datorită povestirilor din o *mie şi una de nopţi*, poate fi aleasă pentru a marca începutul perioadei de strălucire a califatului abbasid, aceea care este identificată adesea cu epoca de aur a civilizaţiei islamice şi ale cărei evenimente memorabile se vor perpetua în tradiţionalele amplificări ale poeţilor şi literaţilor. Curtea suverană, care îşi avea reşedinţa în Irak, era pe atunci centrul unei vieţi fastuoase şi nsipiioare, unde cheltuielile cu caracter somptiiar 86

erau pe măsura bogăţiilor imperiului şi unde excesul de lux se număra printre mijloacele destinate să izbească imaginaţia supuşilor şi să le inspire respect pentru puterea califiană. Mărirea exagerată a acestei curţi, datorită înmulţirii

elementelor administraţiei cât şi noii însemnătăţi a gărzilor de mercenari, era însoţită de un egal aflux de populaţii active, care umpleau în vecinătatea reşedinţei regale, cartierele aglomerate ce adăposteau atelierele meseriaşilor şi trăiau în acelaşi timp din intensul trafic comercial impus de nevoile capitalei.

Dar pungile de aur pe care califul le împărţea în jurul lui şi care alternau cu intervenţiile brutale ale puterii sale arbitrare nu făceau decât să ascundă realitatea problemelor existente în sânul statului abbasid, probleme dinastice şi religioase în primul rând, dar şi probleme politice, sociale şi mai ales financiare. În adevăr, opulenţa în care trăiau diriguitorii şi care constituia trăsătura caracteristică a epocii n-a fost decât vremelnic bazată pe resurse reale. Menţinută după aceea cu ajutorul unor expediente din ce în ce mai costisitoare, în timp ce se restrângea domeniul controlat de puterea centrală şi creşteau totodată sarcinile militare impuse de menţinerea ordinii, ea n-a fost în scurt timp decât o strălucitoare faţadă, aptă desigur să stimuleze avântul centrelor provinciale, unde modele bagdadiene aveau să se perpetueze, dar incapabilă de a impune, în faţa mişcărilor de secesiune din ce în ce mai îndrăzneţe, respectarea unor califi lipsiţi încetul cu încetul de atributele reale ale autorităţii lor.

Era o evoluţie cvasi-ireversibilă şi provocată de natura însăşi a puterii abbaside. Sub impulsul

câtorva suverani sau a câtorva personalităţi de seamă din anturajul lor, anumite străduinţe au fost totuşi depuse pentru a o stăvili. Ele au dus numai la momente trecătoare de avânt deplin, care contrastau cu perioade de tulburări din ce în ce mai grave. Dar domniile totodată grandioase şi agitate pe care le putem distinge astfel au contribuit să confere culoarea ei unei epoci de viaţă intensă, în care înfruntarea unor dificultăţi acute mereu reînnoite a rămas ca mai înainte apanajul guvernului islamic suprem, dar în care, în acelaşi timp, strălucirea fără seamăn a unei forme de societate ajunsă la apogeul ei reuşea să-i facă pe diriguitorii înşişi să uite de greutăţile legate de sarcinile lor.

Prima din aceste domnii, aceea a lui Hărun al-Raşid, se distinge în primul rând prin rolul ce l-au jucat în timpul ei miniştrii, faimoşii Barmakizi care substituiseră, pare-se, puterea lor aceleia a suveranului dar care au fost totuşi îndepărtaţi, după şaptesprezece ani de dominaţie, 4 printr-o condamnare bruscă şi tragica. Importanţa câştigată de aceşti administratori abili, iranieni de origine şi convertiţi de data recentă, a fost o noutate: până atunci califii abbasizi luaseră, ce-i drept, în serviciul lor, în calitate de secretari şi de consilieri, clienţi, dintre care unii primiseră, cel puţin sub al-Mahdl, titlul deoseabit de prestigios de viziri; dar aceste personaje nu deţinuseră niciodată rolul principal în cârmuirea statului.

Numai Hlrun al-Raşând, proclamat calif la vârsta de douăzeci şi trei de ani, avea să se lase un timp, pentru rezolvarea chestiunilor delicate şi pentru controlul ansamblului serviciilor administrative ale capitalei, în grija încercatului Yahvă ibn Hălid, care-l ajutase atât de eficient să se urce pe tron. Cei doi fii ai acestuia din urmă, al-Fadl şi Dja far, dintre care cel de-al doilea va reuşi pe deasupra să stabilească cu califul o legătură de prietenie pasionată şi legendară, aveau să beneficieze în acelaşi timp de această ascensiune şi să împărtăşească ceea ce unii istorici au numit „puterea suverană” a unei întregi familii.

Această putere n-a fost totuşi atât de nelimitata cum au voit unii să spună. Hărun, care n-a întârziat să ia în serios rolul său personal, rămânea pătruns de preeminenţa califului asupra slujitorilor săi străini şi păstra propriile sale idei asupra problemelor vitale privind orientarea religioasă şi salvgardarea regimului. Tendinţei barmakide, care ar fi fost de a favoriza o împăcare cu pretendenţii alizi, i s-a opus mereu susceptibilitatea sa bănuitoare, provocând ciocniri mai mult sau mai puţin violente între voinţa sa şi aceea a miniştrilor siliţi să se supună ordinelor sale, ducând chiar la dezai vuarea publică a atitudinii lui al-Fadl, atunci când acesta găsise cu cale să graţieze un personaj pe care stăpânul său înţelegea să-l sacrifice. Tot astfel Hărun condamna, în virtutea concepţiilor sale fideiste,

atitudinea şi ideile liberale ale unor oameni cultivaţi, pe care unii îi vor taxa de impietate, dar care de fapt se complăceau doar să încurajeze discuţiile libere asupra unor subiecte politice sau religioase între reprezentanţii diverselor tendinţe doctrinale. De altfel, respectul rigorist al califului pentru îndatoririle sale de şef al Comunităţii, respect ce-l făcea să conducă alternativ Pelerinajul la Meca şi expediţiile războinice întreprinse în teritoriul bizantin, a fost însoţit la el de o neîncredere crescândă faţă de Barmakizi, care în cele din urmă au fost dizgraţiaţi.

Acest ultim eveniment, spectacular şi brutal, a izbit în aşa măsură imaginaţiile, încât a dat naştere în scrierile cronicarilor multor povestiri romaneşti lipsite de temei. Pregătit cu grijă de calif şi, fără îndoială, de multă vreme, el n-a fost de fapt decât rezultatul unor neînţelegeri prealabile, accentuate de gravitatea problemelor ce se ridicau neîncetat în faţa suveranului abbasid şi care aveau să supravieţuiască eliminării Barmakizilor, ca de pildă problema menţinerii ordinii în provinciile orientale care erau agitate de aprinse resentimente provocate de abuzurile guvernatorilor. În această privinţă de altfel, situaţia nu avea decât să se înrăutăţească după dispariţia unor miniştri originari din Balh, care se arătau protectori hotărâţi ai iranienilor, înlăturarea acestor miniştri a agravat nemulţumirea populaţiilor acestor regiuni şi a

apărut în acelaşi timp ca un afront adus tuturor acelora ce se străduiau să înarmeze teologia musulmană împotriva infiltraţiilor unui maniheism încă viu.

O altă hotărâre a lui Hărun al-Raşând, aceea pe care o luase în ajunul dizgraţierii Barmakizilor cu privire la succesiunea sa, nu avea să contribuie mai mult la rezolvarea problemei horasaniene. În

adevăr, fusese vorba pentru calif de a alege între cei doi fii mai mari ai săi, din care unul, fiu al unei soţii arabe de origine nobilă, părea mai puţin înzestrat pentru a exercita puterea, dar era susţinut de un grup însemnat de notabili, iar celălalt, care părea mai bine pregătit pentru sarcinile cârmuirii, avea cusurul, grav în ochii unora, de a fi fiul unei concubine persane. După ce şovăise îndelung în faţa unor desemnări ce riscau să ducă la o împărţire a imperiului, Hărun s-a decis să facă din fiul său „arab", viitorul al-Amân, pe primul său moştenitor, iar din celălalt fiu, viitorul al-Mă mun*, pe cel de-al doilea moştenitor, însărcinat în acelaşi timp cu guverna» ea Horasănului. El înţelegea, fără îndoială, să păstreze prin acest arbitraj drepturile unuia şi ale celuilalt, şi a dispus încă în timpul vieţii sale să se întocmească acte prin care cei doi fraţi se angajau solemn să respecte hotărârile tatălui lor, acte ce au fost expuse, în cursul unui celebru Pelerinaj la Meca, în interiorul Ka'bei. Aceste precauţii aveau să rămână totuşi fără efect împotriva

evenimentelor, şi moartea lui Hărun, survenită la Tâis în 809, în cursul unei expediţii îndreptate împotriva unui rebel din Transoxiana, a fost urmată curând de un conflict între al-Amân, recunoscut calif al Bagdadului, şi al Mă mun, instalat de atunci înainte la Marw*, capitala provinciei sale.

Întrucât un adevărat război civil izbucnise atunci, imperiul s-a văzut tăiat în două tronsoane, şi dacă în legătură cu aceasta s-a putut vorbi de un conflict între arabi şi iranieni, efectele lui par a fi fost exagerate de unii istorici moderni. În adevăr, arabii nu lipseau în rândurile armatei lui al-Mă mun, iar al-Amân n-a făcut decât în ultimă instanţă apel la sentimentele „arabe” ale unor căpetenii. Pare totuşi sigur că al Mă mun, sfătuit de un iranian proaspăt convertit, care exercita asupra lui o autoritate aproape dictatorială, nu s-a mulţumit să favorizeze o şcoală politico-religioasă, mu tazilismul*, care avea să joace în viitor un rol de prim plan; el a găsit de asemenea sprijinul cel mai bun la populaţiile Horasănului, care recunoşteau în el un apărător eficient. Din provinciile orientale, unde 90

număra mulţi partizani, au venit trupele călite ce aveau să ducă la victorie cauza sa, invadând Irakul şi cucerind Bagdadul în urma unui lung asediu (SI2-S13J, care a lăsat în anale amintirea unor lupte groaznice. Al-Amân şi-a pierdut viaţa în ele după ce încercase toate mijloacele de apărare

posibile, şi întregul imperiu a căzut în mâinile noului calif al-Mă mun, fără ca totuşi aceasta să şi însemne sfârşitul tulburărilor.

Domnia ce începea în condiţii atât de dramatice avea să fie dominată de o tentativă originală destinată să rezolve problema şi ită şi să pună capăt războiului de neispăşit pe care-l purtau de şaptezeci de ani, unii împotriva altora, Abbasizii şi Ali-zii. Al-Mă mun s-a hotărât, în adevăr, să ia ca moştenitor pe un descendent al lui al-Husayn în persoana lui Ali al-Ridă*, om pios şi şters care trăia la Mcdina şi pe care l-a chemat anume la Marw, declarând că acesta este dintre toţi Haşi-mizii cel mai vrednic de a ajunge la califat. În acelaşi timp era adoptată ca emblemă a regimului culoarea verde, care a fost substituită culorii negre a Abbasizilor şi care urma să servească, pare-se, ca simbol al reconcilierii şi al păcii regăsite. Acest proiect îndrăzneţ, pe care istoricii moderni încearcă cu oarecare greutate să-l interpreteze corect, implica din partea Abbasizilor o surprinzătoare renunţare la putere, de fapt, dacă nu de drept, întrucât modul de succesiune nu era precizat. Sau poate corespunde unui şiretlic, ceea ce ar presupune la calif o ipocrizie puţin concordantă cu ceea ce ştim altminteri despre personalitatea lui. Dar primul rezultat al proiectului a fost de a produce confuzie printre populaţiile irakiene şi de a declanşa în rândurile lor o opoziţie ce a dus la proclamarea

unui alt prinţ din familia abbasida, Ibră-him, fiul lui al-Mahdi, – aceste evenimente au fost mai întâi ascunse lui al-Mă mon de anturajul său, dar l-au decis, îndată după divulgarea lor, să se înapoieze cât mai repede la Bagdad. În cursul călătoriei, au murit la momentul hotărât, asasinaţi sau 1 otrăviţi cu sau fără consimţământul califului, cei doi stâlpi ai politicii precedente, vizirul al-Fadl ibn Sahl şi nefericitul A17 al-Ridă.

Întoarcerea curţir la Bagdad a readus liniştea în Irak, fără însă ca al-Mă mun să renunţe la ideea sa de a ajunge la o reconciliere între Abbasizi şi Alizi, precum şi între partizanii lor. Acesta a fost momentul când, deşi a luat diferite măsuri destinate să ralieze pe şi îţi la cauza lui, el a conceput proiectul de a aşeza regimul pe o nouă bază doctrinală oferită de mişcarea mu tazilită, bază care, după părerea lui, ar fi4 trebuit să poată fi acceptată de ambele părţi. În acest scop, doctrina „Coranului creat" a fost proclamată oficial şi, pentru a o face să fie recunoscută, suveranul a încercat să afirme autoritatea sa de *irnărr*r asupra oamenilor de religie, refractari la orice compromis cu şiismul. Reprezentanţii lui n-au reuşit totuşi să-l facă a ceda pe cel mai îndărătnic dintre aceşti tradiţionalişti*, celebrul Ibn Hanbal*, iar „încercarea" (*mihna**) impusă învăţaţilor sunniţi a continuat în cursul celor două domnii următoare, deşi în chip mai puţin sever, în timp ce manifestaţii şi revolte populare dovedeau

îndărătnicia şi înverşunarea diferiţilor apărători ai Islamului tradiţional. De altfel, unul dintre urmaşii lui al-Mă mun, fastuosul al-Mutawakkil*, s-a decis în 848 să cedeze opiniei publice şi să apuce o nouă cale, condamnând mu tazilismul şi urmărindu-i partizanii, ceea ce consfinţea inutilitatea eforturilor depuse de al-Mă mun pentru a reconcilia cele două mari grupuri ostile ale comunităţii musulmane. Problema alidă, care nu va mai suscita pe viitor tentative de rezolvare atât de serioase sau de spectaculare, a rămas după moartea lui tot atât de arzătoare ca şi mai înainte.

Perioada care cunoscuse, sub impulsul lui – * al-Mă mun triumful temporar al mu tazilismului a fost totodată aceea a sosirii în Irak a mercenarilor turci*, care erau înrolaţi începând de atunci pentru a constitui garda* personală a suveranilor şi aveau, prin aceasta, să joace un rol crescând în intrigile de la curte. Primul calif care şi-a creat o garda de sclavi cumpăraţi prin grija sa a fost al-Mu tasim*, fratele şi urmaşul direct al lui al-Mă mâm, care, după tragica experienţă a asedierii Bagdadului, simţise necesitatea ca suveranul să dispună de o forţă armată devotată, de origine străină şi generos retribuită, care să se poată arăta inaccesibilă propagandei facţiunilor. Fără îndoială că nici consecinţele neplăcute ale politicii mu tazilite, pe care a urmărit-o la fel ca şi fratele său, n-au fost străine de hotărârea lui.

Aceasta a avut în cele din urmă ca rezultat

mutarea capitalei califiene de la Bagdad la să-marra*, reşedinţă întemeiată pe malurile Tigrului la peste o sută de kilometri în amonte de marea metropolă irakiană. În adevăr, al-Mu tasim a fost acela care a luat hotărârea de a părăsi oraşul rebel şi agitat, în care se produceau ciocniri între soldaţii turci recent imigraţi şi membrii tradiţionalelor gărzi anterioare. Tot el a ales noul loc, de fapt acela al unei adevărate „tabere", unde au fost atribuite militarilor cartiere determinate şi unde au rămas, grupaţi pe unităţi, fără a se putea amesteca cu populaţia arabă sau arabizată, în timp ce în vecinătatea imediată a „concesiunilor" lor se ridica palatul califian al oraşului precum şi marea moschee destinată să servească drept cadru desfăşurării ceremoniilor oficiale. Lucrările de parcelare şi de construcţie au fost duse la bun sfârşit cu atâta rapiditate, încât, încă în 836, al-Mu tasim şi-a putut instala familia, curtea, garda şi birourile centrale ale administraţiei în noua sa reşedinţă, care avea să crească prin construcţiile califilor următori, îndeosebi ale lui al-Mutawakkil, până la a deveni colosala grupare de reşedinţe private şi de monumente oficiale despre care stau mărturie informele, dar nenumăratele vestigii ale câmpului de ruine actual.

Însă noile contingente de mercenari-sclavi, ale căror efective nu încetau să crească şi ai căror şefi, repede eliberaţi, erau în măsură să se ridice până la slujbele cele mai importante, deveneau

pentru 3 dinastia abbasidă, în loc de a o întări, o cauza

I

sigură de slăbire. În adevăr, ofiţerii acestei armate, dezbinaţi la rândul lor prin jocul luptelor pentru influenţă şi al certurilor politico-reâigioase, s-au amestecat curând în treburile curţii ca şi în acelea ale cârmuirii, ştiind să tragă foloase din toate conflictele, şi ajungând să detroneze şi să proclame pe califi, care, pentru o vreme, n-au mai fost decât simple jucării în mâinile lor. Dacă principala criză, descriâsă prin asasinarea lui al-Mutawakkil în 861 şi marcată printr-o perioadă de anarhie; n cursul căreia au pierit de moarte violenta trei din patru dintre primii succesori ai acestuia, a sfârşit prin a fi depăşită după câţiva ani, influenţa şefilor militari proveniţi din rândurile sclavilor a continuat totuşi să se facă simţită în anturajul imediat al suveranilor, care n-au fost niciodată în stare să se elibereze cu totul de sub tutela lor.

Autoritatea califilor a fost de altfel pusă la grea încercare în acea epocă de pe urma acţiunilor sediţioase ce s-au produs către sfârşitul secolului al IX-lea în chiar inima Imperiului abbasid – revolta *Zandj* – *Hor*, apoi răscoalele zise „karmate” * – şi care au făcut necesară intervenţia unor forţe armate importante. Prima revoltă a fost rezultatul unei situaţii sociale, cea din Irakul de jos, de care califatul nu se preocupase până atunci

îndeajuns. În adevăr, în această regiune prinţii abbasizi şi diferiţi demnitari dispuneau de domenii mari, unde se cultiva trestia de zahăr şi se foloseau numeroşi sclavi negri originari din Africa răsăriteană, a căror condiţie nu era de invidiat. În 869, un bărbat cu numele de AII şi care pretindea a descinde din ginerele Profetului, a luat conducerea rebeliunii, care a fost cu atât mai greu de reprimat cu cât Zandj-ii erau instalaţi într-un ţinut brăzdat de canale, de natură să stingherească orice operaţiune militară. De acolo, răsculaţii au făcut incursiuni în Huzistăn*, masacrând şi pustiind totul în trecerea lor, interceptând comerţul între Bagdad şi Basra, care n-a scăpat jefuirii, şi ameninţând chiar oraşul Wăsit. Numai punerea în acţiune a unor mijloace enorme a permis cu paisprezece ani mai târziu, în 883, ocuparea şi distrugerea „capita*9

lei” Zandj-ilor, fapte celebrate ca un triumf, care au adus autorilor lor, „regentul” al-Muwaffak* şi energicul său secretar, semne de cinstire excepţionale.

Şi mai primejdioase aveau de altfel să se dovedească, în aceeaşi regiune, efectele acelor mişcări revoluţionare destul de obscure, desemnate de obicei prin termenul de mişcări „karmate”. Declanşate de un personaj numit Hamdăn Karmat (de unde denumirea precedentă) şi – aparent legate, în pofida îndoielilor exprimate de anumiţi savanţi, de propaganda acelei ramuri a

şiismului purtând numele de ismailism* ai cărei credincioşi aşteptau întoarcerea celui de-al VIII-lea imam Ismail sau a fiului său, aceste mişcări au avut de fapt existenţa lor proprie atât în Irak şi în Arabia cât şi în Siria, şi s-au arătat totdeauna foarte independente unele de altele. Prima răscoală, care a beneficiat de sprijinul unor foşti rebeli Zandji, a început la sfârşitul domniei lui al-Mu tadid* şi a avut drept teatru împrejurimile drumului folosit de Pelerinaj între Irak şi Arabia; ea s-a întrerupt după moartea califului, în *902*, şi şeful ei Abu să-ad a fost nevoit să se instaleze în Bahrein*, unde a organizat, încă de atunci, un adevărat mic stat pe bază comunitară, care avea să dureze câteva zeci de an!

După aceea, Siria a devenit ţinta principalului efort al unor bande karmate, ale căror legături cu revoltaţii din Irakul de jos nu se cunosc, dar despre care se ştie că au semănat teroarea în ţară. Ele au ocupat câteva oraşe importante, mai ales Damascul, înainte de a fi înfrânte de o armată califiană, care l-a adus ca prizonier la Bagdad pe şeful lor Săhib al-Hăl, sau „omul cu aluniţa” – curând executat în capitală sub ochii mulţimii –, şi care a reuşit a face ţinuturile tulburate de răscoală să intre din nou în orbita puterii abbaside.

De altminteri tentativele de secesiune provinciale se înmulţiseră de la începutul secolului al IX-lea, mai ales în teritoriile orientale ale

imperiului, iar gravele revolte ale Zandjilor şi ale karmaţilor nu veniseră decât să se adauge la ameninţările ce apăsau asupra califatului în urma unor evenimente mai vechi. Cel mai grav a fost fără îndoială aventura Saffarizilor* oare s-a desfăşurat din 867 până în 900 şi a dat de furcă stăpânirii abbaside tocmai în momentul când aceasta avea de combătut răscoala sclavilor din Irakul de jos. Condusă la început de un fost meşter căldărar cu numele de Ya kub al-Saffăr, această mişcare de *emancipare* a îmbrăcat un caracter popular care i-a permis să se întindă foarte repede asupra întregului Sâstăn*, regiune ce făcea parte atunci din domeniul unor guvernatori semiautonomi, Tahirizii. Bandele lui Ya kub al-Saffăr şi ale succesorilor să-i au reuşit apoi să pună stăpânire pe Horâsan şi au repurtat chiar unele succese împotriva trupelor califiene, până în momentul când au trebuit să se plece, la rândul lor, în faţa forţelor Şamanizilor. Aceştia se instalaseră în Transoxiana şi luaseră locul Tahirizilor, care dominaseră istoria Iranului extrem din 821 până în *873*, trăind totuşi sub ameninţarea de a fi revocaţi de puterea centrală. Făcând un pas înainte pe drumul spre independenţă, Sama-nizii, învingători ai Saffarizilor în 900, au continuat să recunoască autoritatea supremă a califului, dar practic nu-i mai dădeau socoteală şi dispuneau de propria lor administraţie, de propria lor armată cât şi de autonomia lor financiară, ceea ce a redus

simţitor însemnătatea domeniului supus controlului regimului de la Bagdad şi susceptibil de a alimenta vistieria statului abbasid.

La acţiunea lor se adăugase şi tentativa de eman-a cipare a guvernatorului provinciei Egiptului, ofi-i ţerul turc Ibn TQlun, care, fără a se declaraint dependent, reuşise începând din 871 să numească directori de finanţe controlaţi de el, să folosească în beneficiul său resursele unei ţări exploatate până atunci de guvernul central, să posede o armată personală şi să transmită prin moştenire puterea către propriul său fiu. A fost nevoie nici mai mult nici mai puţin decât de o expediţie militară ordonată, mult mai târziu, de energicul suveran al-Muk-tafî*, pentru ca reprezentanţii califului să se instaleze în Egipt şi ca dinastia tulunidă* să se prăbuşească în 905.

9*6.97*

S. *IMPERIUL ABBASID ŞI PROVINCIILE SALE* ÎN *SECOLUL AL IX-LEA*

(*După* Historical atlas of the Muslim peoples.) *Imperiul abbasid a fost totdeauna constituit dintr-un agregat de provincii cu limite mai mult sau mai puţin imprecise, modificate în funcţie de revolte locale şi de tentativele de secesiune*. În *adevăr, nu erau rare cazurile în care un guvernator îşi extindea autoritatea asupra unor regiuni care oficial nu-i erau încredinţate. Dar realităţile geografice şi istorice permit să se încerce o reconstituire schematică a conturului principa*lelor

circumscripţii.

Î

n acest moment califatul abbasid îşi recâştiga prestigiul, mulţumită eforturilor lui al-Muktafî, a cărui scurtă domnie (902 – 908) a fost totuşi importantă. Şefii turci odată domoliţi, Tulunizii eliminaţi, Karmaţii opriţi în Arabia şi provinciile iraniene calmate prin semiautonomia acordată lor, criza cea mai gravă se găsea înlăturată. În interior, puterea centrală atingea culmea strălucirii. Vizirul, auxiliar şi consilier al califului, deţinea autoritatea şi asupra administraţiei ca şi asupra armatei; sisteme, complexe de birouri, un personal numeros şi-i erar – „hizat controlau cu maximă eficacitate gestiunea i financiară a provinciilor: tezaurul califian, restabilit de al-Mu tadid după ce situaţia lui se resimţise în chip cu totul deosebit de ne urma costisitoarelor expediţii împotriva Zandj-ilor, părea încă să alungă pentru acoperirea nevoilor statului şi ale curţii, iar risipa suveranului continua să se manifeste prin construcţii somptuoase legate de amenajarea noilor palate pe oare califul, reinstalat la Bagdad, se hotărâse să le locuiască pe malul răsăritean al Tigrului, la sud de aglomeraţie.

Singura primejdie îngrijorătoare pentru viitor era legată de influenta cresc încă pe care o exercitau acum în cadrul organizării sruvernamentale secretari şi îţi, intriganţi şi lipsiţi de scupule, care îmbinau o extremă competenţă

tehnică cu o totală lipsă de fidelitate fată *de* stănânii momentului. În adevăr, cu toate că nu mai militau în cadrul unor mişcări revoluţionare active, devenite înutâlf de când în persoana celui de-al XII-lea imăom al duodecimanilor* dispăruse singurul pretendent la tronul Abbasizilor a cărui cauză secta s-o fi putut susţine, ei nu ezitau să practice în profitul lor ca şi în acela al partidului lor, încă existent, deturnări de bani uneori considerabile. Linsa de loialitate fată de regim a unei bune părţi din personalul administrativ a constituit astfel, în pragul secolului al X-lea, una din problemele cele mai grave cărora cârmuirea centrală a avut să le facă faţă; cu atât mai gravă, cu cât dificultăţile bugetare cereau periodic să se recurgă la împrumuturi particulare atunci când vistieria era goală şi trebuiau 98

acoperite cheltuieli urgente, îndeosebi pentru plata trupelor. Secretarii şi îţi, legaţi prin relaţii politico-religioase de numeroşi negustori-bancheri, erau deosebit de bine plasaţi pentru operaţii de acest gen, compensate, pentru cei ce avansau banii, prin fă-găduiala că vor fi asociaţi la fructuoase malver-săpuni ulterioare. Ei înşişi dobândeau pe această cale posibilitatea de a exercita asupra suveranului adevărate şantaje; astfel califul al-Muktafî, care fusese nevoit să accepte asemenea servicii din partea unui abil secretar şi it, Ahmad ibn al-Furăt, a avut să le simtă povara şi a încercat zadarnic să scape de

influenţa acestui personaj.

Situaţia nu s-a ameliorat cu nimic când al-Muk-tafl a încetat din viaţă şi i-a succedat, sub numele de al-Muktadir*, un tânăr prinţ încă impuber. Această suire pe tron nu numai că a fost opera vizirului în funcţiune, dar fusese provocata de sfaturile unui secretar şi it, fratele lui Ahmad ibn al-Furăt decedat între timp, care socotea astfel să-şi asigure pe termen mai scurt sau mai lung prilejul de a controla îndeaproape treburile statului. Fireşte, acest lucru n-a putut să nu suscite reacţii violente şi, la capătul câtorva luni, o coaliţie opusă, formată din secretari şi emiri*, hotărâse să-l detroneze pe al-Muktadir şi să-l înlocuiască prin unul din verii săi, Ibn al-Mu tazz*, om vârstnic cu experienţă şi totodată nepot al lui al-Mutawakkil. Dar revolta n-a durat decât douăzeci şi patru de ore şi l-a costat viaţa pe „califul de o zi”, care a fost prins şi executat, pe când tânărul său rival se găsea menţinut în funcţiile sale califiene: baricadat în palatul său, el refuzase să renunţe la ele în timpul scurtului triumf al conjuraţiei. Episodul s-a soldat prin succesul definitiv al clanului şi it şi al lui Ibn al-Furăt*, care, înaintat la rangul de vizir titular, a devenit practic liber, în pofida existenţei unui fel de consiliu de regenţă, să guverneze după bunul său plac.

Dictatura instaurată astfel n-a durat totuşi decât un mic număr de ani şi a sfârşit prin a face

din îndelungatul califat al lui al-Muktadir (908 – 932) o perioadă de slăbiciune a cârmuirii, în care luptele religioase, rivalităţile între secretari şi crizele financiare deschideau drumul pentru noi ingerinţe ale şefilor militari în problemele politice. Califul, care se mulţumea a-l lăsa să acţioneze pe ministrul său şi a aproba îndeobşte dinainte propunerile acestuia, manifesta autoritatea sa suverană doar prin destituirea şefului guvernului şi uneori prin întemniţarea sau punerea lui sub acuzare, atunci când politica generală lua o întorsătură care-i displăcea. Funcţia de vizir era aşadar foarte nestabilă şi, prin jocul ambiţiilor şi rivalităţilor, care accentuau încă efectele caracterului capricios al lui al-Muktadir, s-au văzut succedându-se sub domnia lui paisprezece miniştri: niciunul n-a rămas în post mai mult de cinci ani.

Dificultăţile întâmpinate de aceşti viziri şi de care se poticneau regulat, în ciuda orientării adesea contrare a soluţiilor propuse, erau în esenţă financiare. Curtea şi statul aveau la acea epocă nevoi disproporţionate faţă de resursele reale ale statului, şi nu se putea decât oscila între două soluţii: fie menţinerea unei vieţi somptuoase cu ajutorul unor împrumuturi sau unor avansuri obţinute prin procedee diverse, fie acceptarea de bunăvoie a unor economii draconice. Reprezentanţii acestor două tendinţe, dintre care niciuna n-a putut vreodată să fie urmată în mod

durabil, au fost Ibn al-Furăt şi Ali ibn să*, primul cunoscut deja prin gustul său pentru manevre abile, al doilea supranumit „vizirul cel bun”, din cauza preocupărilor sale „morale” şi a austerităţii sale. Specialişti în finanţe şi unul şi celălalt, ei aveau personalităţi foarte distincte şi opţiuni politice opuse, sprijinite la fiecare pe o întreagă reţea de relaţii personale în lumea bancherilor. Ei au dat dovadă totuşi de o preocupare comună, aceea de a se lupta totdeauna pentru preeminenţa funcţiei lor împotriva unor şeii militari gata s-o conteste.

Aceştia din urmă se arătau în adevăr tot mai nedisciplinaţi faţă de o putere civilă căreia căutau să-i substituie propria lor autoritate. Un nume de emir domină astfel la acea epocă întreaga istorie a califatului, acela al ambiţiosului eunuc Mu nis, prefect de poliţie ai Bagdadului, care a ajuns să joace rolul de comandant al armatelor şi a găsit prilejul unor izbânzi repetate în expediţiile militare impuse de necesitatea menţinerii ordinii în imperiu. La începutul domniei a fost vorba mai îndi de recucerirea regiunii Fârs, ocupata samavolnic de un Saffarid. A fost nevoie apoi de ţinerea în frâu a Karmaţilor, care ameninţau Basra, şi de intrarea în diferite negocieri cu ei, pe urmă de apărarea Egiptului împotriva ofensivei ratinuzilor* instalaţi în Ifrikiya şi hotarâţi să facă din această provincie o bază de plecare pentru expediţiile lor orientale, de asemenea de punerea

la respect a lui Ibn Hamdân, guvernatorul rebel al Mosulului toate aceste acţiuni succedându-se într-un ritm rapid. A venit la rând guvernatorul regiunii Azerbaidjan, Ibn Abă i-Sădj, care a încercat să-şi depăşească drepturile, încetând de a vărsa tributul pe care provincia era obligată să-l plătească. Curând după aceea, Karmaţii din Bahrem, rupând armistiţiul ce era respectat de câţiva ani, au asediat iiasra, jefuind totodată în repetate rânduri caravanele Pelerinajului spre Meca. Lui Mu nis i-a revenit şi sarcina de a frânge atacurile lor, mai ales după ce o tentativă a vizirului, de a arunca împotriva lor trupele nedisciplinate ale lui Ibn Abi 1 l-adj, se dovedise complet ineficace. În acel moment, Karmaţii au mers până la ameninţarea Bagdadului, unde panica a cuprins populaţia în 927, şi supremaţia lui Mu nis, în faţa căruia Ibn al-Furăt trebuise deja să se încline în 924, n-a mai putut li contestată. De atunci, comandantul suprem a fost acela care îi numea şi-i revoca pe viziri, tot el a provocat revoluţia din 929 şi a determinat pe urmă eşecul acestei mişcări, al cărei scop era de a-l înlocui pe al-Muktadir prin fratele său al-Kăhir, în sfârşit el a fost cel care a declanşat tulburările care aveau să aibă drept urmare moartea califului, în 932.

Dacă după aceea noul suveran l-a înlăturat pe acest personaj primejdios, el a făcut-o doar pentru a numi în locul lui un alt comandant suprem, apoi

11 pentru a încredinţa controlul guvernului

unui şambelan, totodată stăpân peste armate, în cele dâri urmă al-Rădl a predat funcţiile hotărâtoare unui emir, care şi-a luat titlul de „mare emir”. Intrarea solemnă în Bagdad, în 936, a acestui Ibn-Ră ik, care avea să exercite efectiv puterea în numele unui calif lipsit de orice autoritate, a consacrat o importantă schimbare în organizarea politică a imperiului.

De altminteri nesupunerea multor guvernatori, adăugată la consecinţele unor revolte atât de spectaculoase cum au fost acelea <de Karmaţilor, împinsese statul abbasid, datorită costisitoarelor expediţii militare de represiune, într-o derută financiară agravată de delapidările secretarilor şi de obiceiurile de fast ale curţii. Altă dată fusese, desigur, respectat principiul de a nu încredinţa niciodată guvernarea unei provincii şi conducerea finanţelor ei unuia şi aceluiaşi personaj, dar această înţeleaptă măsură de precauţie nu putuse fi menţinută în regiunile periferice, unde dezordinea mergea crescând şi unde fusese necesar să se lase f unor guvernatori grija de a percepe ei înşişi dările, *i* în aceste cazuri, partea revenind vistieriei centrale: fusese adesea redusă, uneori chiar reţinută cu totul, fără ca suveranul să poată obţine câştig de cauză.

Greutăţile financiare împinseseră atunci califatul să-şi procure avansuri nu numai prin împrumuturi, ci şi datorită obiceiului de a concesiona perceperea diferitelor impozite unor

directori financiari capabili de a le arenda în schimbul vărsării prealabile a unei sume importante. Aceşti directori profitau după aceea de această concesionare pentru a provoca tulburări cu ajutorul cărora ei sperau să ajungă la putere. Abuzurile au luat asemenea proporţii, încât a fost nevoie, în 919, să se interzică oricărui demnitar de a accepta o arendare de impozite. Totuşi califul, care nu putuse niciodată să se hotărască a realiza economiile sugerate de un ministru ca ce au ibn' Isă, s-a regăsit în scurt timp la discreţia aceloraşi personaje, singurele capabile de a înlătura veşnica primejdie a falimentului, toz

Toate aceste înfruntări în faţa unor hotărâri dificile se desfăşurau, pe deasupra, în mijlocul luptelor unor facţiuni religioase care nu dezarmau şi faţă de care vizirii aleşi de calif adoptau de cele mai multe ori atitudini diferite. A existat, de exemplu, psihoza fricii stârnite în cercurile bagdadiene de fenomenul karmat, psihoză care i-a împins pe unii să denunţe, în capitala însăşi, nelegiuirile îsma iiienilor, socotiţi complici ai Karmaţi-ior, şi să se lege sub acest pretext de oameni dealt-minteri puternici. Desigur, niciun ministru în funcţiune nu pare să fi trădat în aceste împrejurări califatul sunnât, nici să fi încercat cu Karmaţii altceva decât negocieri, destinate să înlăture primejdia pe care o reprezenta prezenţa acestor rebeli la porţile Irakului şi în apropierea căii Pelerinajului. Dar acuzaţia de prokarmatism a

fost totuşi lansată, şi deseori cu succes, împotriva multor personaje pe care inamicii lor doreau să le elimine.

Îndeosebi, a continuat, într-un climat de ostilitate crescândă, rivalitatea existentă încă de câteva decenii între secretarii şi îţi şi cei sunniţi. Cei dintâi îl aveau ca şef pe primejdiosul Ibn al-Furăt; Ali ibn lsă îi reprezenta pe cei din urmă. Toţi urmăreau ţelul de a-l deprecia pe adversar, recurgând pentru aceasta la orice intrigă. Pot fi citate ca exemplu în acest sens atacurile îndreptate împotriva lui Ali ibn lsă atunci când acesta reuşise să trateze cu karmaţii şi să obţină din partea lor un armistiţiu. Dar nici în rândurile sunmţiior nu domnea buna înţelegere: hanbaliţir ngorişti şi vehement anti-şi îţi erau nevoiţi să caute la vizirui al-Hăkânî sprijinul pe care un Ali ibn' Isa nu era nicidecum dispus să ii-l acorde.

Aceste neînţelegeri care agitau în chip grav cercurile conducătoare se prelungeau de altfel în clasele populare, în sânul cărora nu încetau să se manifeste semnele unei permanente frămăntări, vădite cu ocazia desfăşurării unui proces atât de faimos ca acela al misticului al-Hallădj*, acel sufr cuprins de extaz, care se afirmase şi ca autor de predici populare şi, în această calitate, luase atitudine în favoarea lui Ibn al Mu tazz şi propovăduise 6 reformă a califatului. Urmărit ele Ibn al-Furăt, arestat câţiva ani mai târziu şi dat în judecată după multe luni de detenţie, fiind acuzat

de către unii de susţinerea unor doctrine şi de eterodoxe, de către ceilalţi de şarlatanism, al-Hallădj avea până la urmă să fie condamnat la moarte de unul din cadiii Bagdadului şi executat din ordinul califului, fără ca cineva să îndrăznească a interveni în favoarea lui; în aşa măsură păruse necesar să se calmeze printr-un exemplu înfricoşător agitaţia cugetelor. *t*

Dar disensiunile de origine religioasă, care bântuiau la toate nivelurile societăţii şi pe oare ultimii califi independenţi se străduiseră în zadar să le potolească, aveau să ia proporţii mult mai grave după ce suveranii abbasizi trecuseră în cele din urmă substanţa puterilor lor asupra unor emiri nutrind de cele mai multe ori convingeri şi de Fărâmiţarea teritorială care sfârşea la acea epocă să se înfăptuiască, aceea a unui imperiu pe care şeful tradiţional al comunităţii islamice devenise incapabil să-l conducă, accentua tendinţele de diviziune religioasă active de multă vreme, dar devenite mai presante pe măsură ce fiecare nouă dinastie regională adopta pe teritoriul stăpânit de ea propriul ei sistem doctrinal. Sunnismul şi, şiismul au început astfel să-şi împartă lumea isla* mică, în timp ce elementele iraniene şi turceşti îşi afirmau din ce în ce mai mult dominaţia asupra regiunilor orientale, iar provinciile occidentale, rebele prin natură faţă de autoritatea Bagdadului şi totodată profund frământate de mişcările sectare, se pregăteau să joace pe neaşteptate,

odată cu ivirea puterii fatimide, un rol de prim plan în istoria ulterioară a Islamului.

1C

Capitolul III

CENTRELE PROVINCIALE ŞI DISLOCAREA IMPERIULUI (900 – 1260)

Dinastia abbasidă se identificase timp de două secole cu Imperiul islamic, peste care suveranii săi domneau în principiu în chip autocratic. Sub egida ei, puterea califiană atinsese o strălucire neasemuită, dar nu fără a cunoaşte hazardurile unei istorii agitate care, văzută din Irak, s-a redus în esenţă la încercări mereu reînnoite de organizare mai eficace a puterii centrale. Încetul cu încetul totuşi provinciile începuseră să trăiască propria lor viaţă, chiar dacă Bagdadul continua să fie capitala necontestată a imperiului şi nu devenise încă pe durată de trei secole adăpostul unei ficţiuni califiene ameninţate. Ele îşi văzuseră sporită, de la sfârşitul secolului al IX-lea, importanţa economică şi culturală în dauna echilibrului imperial, ceea ce a permis centrelor lor urbane originale să joace, la rândul lor, un rol în evoluţia societăţii islamice. Revoltele locale care distrugeau în chip ineluctabil autoritatea abbasidă încetaseră în fapt să fie motivate doar de nemulţumirile unor populaţii exploatate şi tulburate. Ele deveniseră expresia unor noi realităţi istorice care reflectau originalitatea ţărilor unde se dezvoltaseră, în funcţie de

raporturile de fiecare dată diferite dintre musulmanii autohtoni şi cei arabizaţi.

În adevăr, eterogenitatea intrinsecă a lumii islamice nu încetase de a se accentua după unificarea provizorie datorată eforturilor Umayyazilor şi prip5 milor Abbasizi. Infiltraţii de populaţii noi complicu de

Şfupuri diverse de Când! aleţiilor personale, care explicau în general succesul lor temporar, existau ideologiile ce constituiau forţa lor reală şi confereau fiecăreia o personalitate distinctă.

Confruntat în Orient cu avântul unor dinastii semiindependente care se înmulţeau, califatu! abba-sid avea să se ciocnească de asemenea de califate rivale care puneau în discuţie propria lui legitimitate, ca acela al Umayyazilor din Span. a şi mai ales acela al Fatimizilor din Egipt.

I

a Spania, emiratul, ale cărui începuturi modeste au fost văzute mai sus, îşi dusese, timp de un secol şi jumătate, o existenţă proprie, fără ca şeful său să fi simţit nevoia de a se declara egalii! califului abbasid. Umayyazii care domneau acolo sprijinindu-se pe câteva clanuri arabe instalate în regiunile cele mai bogate şi apărând cu ajutorul unor trupe berbere graniţele de nord mereu fluctuante, reuşiseră nu fără greutate să-şi impună autoritatea asupra populaţiei autohtone, din care numai o parte era convertită la islamism. La sfârşitul secolului al IX – ea şi mai ales la

începutul celui de-al X-lea, o revoltă condusă de un şef local din regiunea Malaga a pus de mai multe ori în primejdie autoritatea Cordobei, în timp ce aristocraţii arabi dădeau dovadă în diferite regiuni de o îngrijorătoare insubordonare. Totul se schimbase însă prin ivirea unui nou emir cu personalitate puternică, Abd al-Rahmăn III*, care a păstrat puterea din 912 până în 961 şi a ştiut să-şi impună stăpânirea asupra întregului Andalus. El a fost acela care în 929 a hotărât să ia titlul de calif, erijându-se astfel în apărător al Islamului faţă de califul din Bagdad, redus la neputinţă, şi faţă de califul fatimfd recent apărut în Ifrikiya. Tot el a fost acela care a asigurat avântul unei strălucite civilizaţii prezentând trăsături suficient de ori-gma! e pentru a merita, în ciuda unor numeroase împrumuturi din Orient (şcoli de drept şi de teologie, mişcări literare, instituţii politice şi uzanţe

9. SPANIA ÎN JURUL ANULUI 1.000 ŞI CAMPANIILE LUI AL-MANSOR

(*După E. Levi-Provencal,* Histoire de I'Bspagne musulmane.)

Întrucât califatul Cordobei revenise tânărului prinţ Hişăm II, *incapabil de a-şi îndeplini obligaţiile, „primarul palatului", al-Mansur, a pus mâna pe putere, la sfârşitul secolului al X-lea, şi a întreprins între 981 şi 1.002 o serie de expediţii militare de hărţuire – în număr de cincizeci, pe cât se spune – destinate să frângă atacurile proiectate*

de regatele creştine împotriva Spaniei musulmane. Cele mai importante dintre aceste campanii – care pot fi luate ca exemplu al războaielor purtate împotriva „necredincioşilor" la graniţele lumii musulmane – au avut ca obiective oraşele Simancas, Barcelona, Leon, Santiago de Compostela şi Cervero ale societăţii), să fie considerată ca tipic „anda-lusă".

În adevăr Islamul hispanic a fost totdeauna mai monolitic decât Islamul bagdadian. Nu numai că emirii şi califii trebuiseră, pentru a realiza unitatea regatului lor şi a stimula ardoarea luptătorilor săi, să caute sprijinul jurisconsulţilor şi să susţină un rigorism religios şi moral care se traducea prin favoarea exclusivă acordată maKkismului*, dar lupta lor împotriva mişcării fatimide şi prin urmare împotriva ideologiei şi de atrăsese după sine excluderea tuturor curentelor de gândire care puteau fi bănuite de a favoriza această erezie. În acelaşi timp, permanenţa tradiţiilor romanice se făcea simţită în anumite aspecte ale artei şi ale literaturii, în vreme ce amintirea statului umayyad al Siriei se păstra cu mai multă fidelitate decât oriunde altundeva în organizarea administrativă şi militară a ţării, putându-se recunoaşte chiar în toponimia acesteia numele unor vestite locuri siriene, înarmat împotriva subversiunii interioare şi exterioare, califatul Cordobei era totuşi foarte vulnerabil din cauza rivalităţilor ce se manifestau în sânul lui, ca

şi în alte părţi, pentru cucerirea unei puteri întemeiate pe arme. De la sfârşitul secolului al X-lea, un „majordom” de origine anda-lusă, Ibn Abî Amir*, faimosul Almanzor al izvoarelor occidentale, a acaparat partea esenţială a puterii califilor şi a transmis-o fiului său, provocând o mişcare de revoltă a mediilor arabe. Era în fapt începutul fărâmiţării Spaniei musulmane într-o serie de principate, arabe, berbere şi andaluse, conduse de acei *reyes de Taifas*, care, ele la Saragosa* la Córdoba şi de la Valencia la Sevilla*, n-au putut să reziste nici certurilor lor intestine, nici presiunilor regilor creştini.

În ce priveşte dinastia fatimidă, apărută în Ifrî——kiya din 909 şi instalată în Egipt din 969, ea avusese de la început intenţia de a reînnoi în folosul propriu „revoluţia” din 750 şi de a baza, la rândul ei, autoritatea membrilor să-i pe rezultatele unei propagande subversive. Era vorba, în adevăr, aici nu de o familie de guvernatori care să caute a profita de o situaţie tulbure pentru a cuceri independenţa lor administrativă şi finan-19 clară, ci de o dinastie ce revendica puterea supremă şi se considera singura demnă de a o deţine în însuşi numele propriei ei doctrine religioase.

La stabilirea puterii ei temporale lucrase, la începutul secolului al X-lea, un emisar al mişcării şi de ismailiene cu numele de Abu’ Abd Allăh, care alesese Magrebul drept regiunea cea mai potrivită pentru a găzdui, la adăpost de intervenţia

guvernului central, o mişcare sediţioasă care să profite de nemulţumirile locale. Reuşind, cu sprijinul berberilor aparţinând grupului Kufăma, să înfrângă autoritatea guvernatorilor aglabizi ai Ifrâkiyci, apoi să pună stăpânire pe capitala lor, Rakkăda, el făcuse să fie proclamat acolo califatul unui personaj venit din Siria, Ubayd Allăh, care a luat numele al-Mahdi*, precum şi titlul califian de „emir al Credincioşilor”. Ubayd Allăh se pretindea descendent al lui Ismă Tl, el însuşi descendent al lui al-Husayn, fiu al lui Ali şi al Fătimei; de unde numele de Fatimizi pe care şi l-au dat membrii dinastiei.

De fapt, autenticitatea pretenţiilor fatimide a fost totdeauna discutată, atât de contemporani, cât şi de cronicarii posteriori de orientare sunnită; a fost contestată de asemenea, de savanţii moderni. Unii l-au acuzat la o epocă foarte timpurie pe Ubayd Allăh de a nu avea nicio legătură de rudenie cu descendenţii Fătimei. Se admite astăzi îndeobşte că el era doar reprezentantul vizibil al imamului ocult al ismailienilor, reprezentant legat de imamul său printr-o filiaţie spirituală şi care, în această calitate, pe cât se crede, a putut în mod Icşjitim să se prezinte ca *mahdi-ul* aşteptat. Lui TJbavd Allăh i-a urmat un al doilea personaj, Abfi l-Kăsim al Kă im, cu origini de asemenea enigmatice, deşi Ubayd Atâăh îl considerase totdeauna ca pe un fiu al său şi-l prezentase ca pe un descendent al

imamului Ismă Îl: el îi conferise, în acest scop, un rang superior celui cu care era investit el însuşi, rang concretizat prin supranumele *al-kă im* (*bi-amr Altă b*), „cel însărcinat cu treburile lui Dumnezeu”. Dar obscuritatea ce domneşte cu privire la o mişcare ismailiană esoterică, ai cărei adepţi s-au folosit totdeauna în chip voit de un limbaj figurat, împiedică ajungerea la o cât de mică certitudine asupra acestui punct. Se ştie numai ca noua dinastie, deşi ambiţiile ei năzuiau la sediul central al caiifatului, a început prin a organiza teritoriul ei magrebin în funcţie de o ideologie originală, net diferită de aceea împărtăşită în Irak.

Speranţele ei de a răsturna puterea abbasidă au fost zădărnicit; mai întâi de forţele armate trimise de la Bagdad sau puse în mişcare de guvernatorii Egiptului, care au înfrânt expediţiile militare întreprinse de trei ori împotriva acestei provincii. Fatimizii sau mulţumit apoi câtva timp să domnească asupra Ifrâkiyei, unde fusese întemeiată în 920 reşedinţa fortificată Mahdiya*, „oraşul mah-dî-ului”, dar unde nu lipseau greutăţile de natură să întârzie iniţiativele ţintind spre răsărit. Pe de o parte, berberii regiunii erau împărţiţi în două grupuri rivale şi ostile, şi înşişi partizanii regimului fa-timid, care îl adoptaseră mai ales ca o reacţie împotriva dominaţiei arabe a x\glabizilor, nu erau totdeauna de o docilitate desăvârşită. Pe de altă parte, s-a lăcut simţită

repede necesitatea de a elimina regatul haridjit de la Tăhart* şi de a-l reduce la starea de „vasal” pe prinţul idrisid de la Făs. În sfârşit şi mai ales, a izbucnit între 943 şi 947 teribila revoltă de inspiraţie haridjită zisă „a omului cu măgarul”, înlesnită de acţiunea sunniţilor de şcoala malikită, rămaşi influenţi la Kai-ruan, ca şi de sprijinul suveranului umayyad, care văzuse cu ochi răi stabilindu-se în Africa de nord un stat capabil de a rivaliza cu el. Doar al patrulea calif fatimid, al-Mu izz (935 – 975), a reuşit deci să-şi extindă dominaţia până la malurile Atlanticului, oprind în acelaşi timp o ofensivă maritimă a stăpânitorilor Cordobei.

Aceste tardive succese militare n-au împiedicat de altfel ca nemulţumirea să domnească printre berberi, supuşi abuzurilor unei fiscalităţi ce risipise foarte repede entuziasmul lor din primele timpuri. Reaua lor voinţă a grăbit pregătirile în vederea unei întoarceri spre răsărit, fără ca totuşi conjunctura politică să favorizeze totdeauna, ca la începutul secolului, visurile nutrite de noua dinastie, în adevăr, între timp, destrămarea interioară a imperiului se accentuase, după cum s-a văzut mai sus, iar cauza fatimidă nu mai era singura care să profite de pe urma revendicărilor şi de ale populaţiilor, căci ici şi colo se instauraseră regimuri cu aceeaşi orientare religioasă. Eforturile unei propagande ismailiene active au fost nevoite de atunci înainte

să se limiteze la Egipt, în cadrul principatului Ihşidizilor* care succedase guvernământului semiindependent al Tulurtizilor, dar căzuse pradă anarhiei şi dificultăţilor economice după moartea vestitului regent negru Kăfur. Pregătirea ideologică a fost urmată de cucerirea ţării prin forţa armelor, cucerire realizată în 969 de generalul fatimid Djawhar, şi de construirea unei noi reşedinţe, Cairo*, destinată ca şi celelalte capitale islamice din acea epocă să-l adăpostească pe suveran şi trupele sale. Primul avânt al oraşului a fost însoţit de crearea moscheii al-Azhar*, care avea să fie timp de secole centrul propagandei fatimide ismailiene şi să devină după aceea unul dintre cele mai însemnate centre de învăţământ ale doctrinei sunnite. Dar rezultatul cel mai tangibil al victoriei fatimide asupra vechilor cârmuitori ai Egiptului a fost acela de a ridica direct califatul şi it din Cairo împotriva califatului abba-sid din Bagdad, într-o vreme când teritoriile siriene ce se întindeau între Irak şi Egipt nu mai serveau decât drept obiecte ale unor noi lupte de influenţă. În cursul acestor lupte, Fatimizii au reuşit mai întâi să ocupe în *970* Damascul. Ei n-au izbutit însă niciodată să-şi stabilească dominaţia asupra ansamblului ţării, unde se ciocneau de manevrele abbaside şi de ostilităţi diverse. Nu numai că au trebuit să se apere împotriva Karmaţilor din Bahrein, care au ameninţat chiar oraşul Cairo, dar s-au ciocnit şi de Bizantini, care

au întins uneori un fel de protectorat asupra Siriei de nord. Pe de altă parte, indisciplina triburilor, care urmăreau fiecare propriile sale ambiţii şi sprijineau prinţi locali chemaţi, ca Hamdanizir şi, mai târziu, Mir-dasizii*, să joace un rol istoric însemnat, făcea si112

tuaţia şi mai confuza. Ale/pul* n-a fost decât rareori şi atunci doar pentru puţin timp în mâinile Fatimizilor; Damascul a cunoscut multe răsturnări de putere şi multe tulburări, dintre care unele datorate rivalităţilor dintre soldaţii magrebini şi cei orientali, până în momentul când a fost smuls definitiv din orbita Egiptului şi ocupat, în 107 i>, de un emir selgiucid.

În acest timp, califii fatimizi lăsaseră în Ifrikiya ca reprezentant al lor pe un emir berber, care a fost întemeietorul dinastiei Zirizilor*, şi au suferit curând şi din acea parte numeroase eşecuri. În adevăr, acţiunea învăţaţilor* malikiţi i-a împins pe prinţii zirizi să rupă orice relaţii cu stăpânii lor şi să restabilească regimul sunnit în provincia lor, lucru ce s-a întâmplat în 1041, când emirul al-Mu izz ibn Bădis a recunoscut autoritatea califatului din Bagdad. Această rebeliune a fost urmată de o reacţie brutală, dat fiind că vizirul în funcţie la Cairo a lansat împotriva Ifrâkiyei bandele sălbatice ale tribului Banu Hilăl care au făcut acolo ravagii considerabile şi l-au obligat pe succesorul lui al-Mu izz să accepte din nou, ce-i drept doar

vremelnic, suzeranitatea fatimidă. Ruptura era totuşi consacrată între Egiptul ismailian şi Magrebul sunnit, stăpânirea fatimidă nomenţinându-se nici în acea bogată insulă a Sicilier cucerită altă dată de Aglabizi şi de care suveranii din Cairo se dezinteresau încetul cu încetul.

În fapt, aceştia din urmă se străduiau să-şi organizeze regimul mai ales în Orient, impunând o ideologie a cărei extremă originalitate filosofică şi religioasă se va vedea mai departe. Pentru a combate sunnismul, care persista în Egipt, ca mai înainte în Ifrlkiya, sub forma malikită, şi pentru a propaga „învăţătura cea dreaptă", ei au contat mai întâi pe o propagandă misionară pe care o erijaseră în sistem, înzestrând-o cu o ierarhie complexă de iniţiaţi şi de executanţi sprijinită pe existenţa la Cairo, începând din 1005, a unui centru de învăţământ denumit „casa înţelepciunii" 13 (dar *al-Hikma*). Ei se hotărâseră chiar, de la început, să folosească violenţa împotriva acelora care refuzau să respecte practicile şi de şi, încă la începutul secolului al XI-lea, au mers până la luarea deciziei de a-i expulza din Egipt pe juriştii malikiţi. A trebuit aşteptat secolul al XII-lea pentru ca să se manifeste o perioadă de relativă toleranţă, în timpul căreia doi cadii sunniţi au fost autorizaţi să judece la Cairo alături de un cadiu ismailian şi de un cadiu imamit.

În ce priveşte organizarea însămi a cârmuirii,

ideologia ismailiana atribuia califului-imăm calităţi excepţionale ce-l situau deasupra muritorilor de rând şi, în consecinţă, îi dădeau o autoritate de care nu dispusese încă niciun suveran musulman. Opinia publică aşteptase mai întâi de la ea inaugurarea unei ere de pace şi de justiţie, în care Legea anterioară să fie abolită şi înlocuită, printr-o Lege mai perfectă, şi se putea crede că noul regim va fi astfel la adăpost de tulburări şi de dificultăţi, care formau soarta comună a diriguitorilor islamici.

În fapt, sistemul ismailian nu s-a bucurat decât de un modest început de aplicare. Desigur, califul fatimid în loc de a-şi deţine puterile în baza unui simulacru de alegere, le datora desemnării secrete din partea predecesorului său, desemnare ce avea loc încă de la înscăunarea acestuia şi nu era cunoscută în general decât de unul dintre fidelii săi ales ca depozitar al acestei hotărâri. În acest mod certurile privind succesiunea nu erau însă eliminate. Una, deosebit de gravă, s-a iscat la urcarea pe tron a lui al-Musta fi, în 1094, şi a stat la originea mişcării separatiste a nizarizilor, partizanii lui Nizăr, fratele mai mare al noului calif, înlăturat *in extremis* de către vizir. Cât despre doctrina ismailiana, ea a rămas în cele din urmă rezervată iniţiaţilor, în timp ce viaţa religioasă şi socială continua să fie reglementată de prescripţiile curente, prea puţin modificate, care se găsesc definite, de pildă, în lucrarea

Stâlpii Islamului a cadiului al-Nu măn.

Aşadar, califii fatimizi s-au comportat practic la fel ca şi ceilalţi dinaşti din aceeaşi epocă, ex114

Ceptându-l cel puţin pe califul al-Hakim*, care 3 domnit din *9 b* până în 1021 şi care, la sfârşilul vieţii sale, a dorit să fie recunoscut drept Dumnezeu. Ca şi ceilalţi suverani, ei şi-au pierdut treptat autoritatea. De unde în primele timpuri ei au guvernat cu ajutorul unui vizir sau al unui auxiliar care se mulţumea să-i asiste, ei au ajuns la sfârşitul secolului al XI-lea să utilizeze „viziri de delegaţie”, care erau de fapt şefi militari investiţi cu puteri largi; cel mai celebru dintre aceştia a fost sclavul armean dezrobit Badr al-Djamălî. Aceşti viziri conduceau, ca şi în alte locuri, o administraţie foarte centralizată şi se aflau în fruntea unui corp de funcţionari cu atribuţii precise şi exact repartizate. Fiecărei funcţii îi corespundea un însemn, o soldă, un loc la audienţele solemne. Se deosebeau funcţionari de sabie şi funcţionari de pană, potrivit unui obicei care se va perpetua ulterior în Egipt şi care clasa în aceeaşi categorie sociala pe administratori, pe cadii, pe marele „misionar”, pe recitatorii Coranului şi pe diverşi demnitari ai curţii. În pofida frecventelor schimbări de titluri şi denumiri, diferitele servicii funcţionau cu regularitate şi asigurau încasarea impozitelor, ceea ce a contribuit să menţină într-o stare de mare prosperitate Egiptul fatimid, care beneficia

pe de altă parte de resursele furnizate în acelaşi timp de aurul din Nubia, de producţii agricole deosebit de variate, de un artizanat activ şi de traficul cu ţările mediteraneene ca şi cu India* mai depănată.

Această prosperitate nu putea decât să asigure înflorirea unei vieţi culturale întreţinută şi promovată, pe de altă parte, de curtea din Cairo, unde se dădeau recepţii care nu erau cu nimic mai prejos, în ce priveşte fastul, de acelea ale califilor abbasizi sau ale împăraţilor bizantini. Suveranii fatimizi aveau fireşte poeţii lor adulatori, din care cel mai celebru a fost Ibn Hănt, originar din Andalus. Dar cea mai mare originalitate a lor a consistat în faptul că au favorizat dezvoltarea acelor ştiinţe zise străine care, în mediu sunnit, 15 provocau totdeauna puţină neîncredere. Sub ira

„Fffi pulsul lor, s-au depus eforturi pentru a pune în valoare şi a exploata întreaga „înţelepciune veche, înţeleasă în sens larg. Astronomia* a fost la loc de cinste, ca pe vremea Abbasidului ai-Mă miin, tot astfel medicina* sau matematica, dar şi filosofia legată mai mult sau mai puţin strâns de expunerile gândirii ismailiene, care lua foarte des un aspect teosofic. În artă, muzica pare a fi fost favorizată, iar ornamentica a recurs mai mult decât în alte părţi la reprezentări figurate*, constatare care ar tinde să facă dovada că în acest mediu oamenii erau sensibili la o anumită concepţie despre frumos şi despre

armonie, moştenită din antichitate.

De asemenea, orientarea ideologică a califatului fatimid l-a făcut, în general, tolerant faţă de nemusulmani, care puteau ajunge ia funcţii importante (mulţi creştini au fost viziri, purtând sau nu acest titlu) şi se dedau fără piedici unor fructuoase activităţi comerciale. N-a existat decât o vremelnică şi brutală prigonire a creştinilor, datorită califului al-Hăkim între 1007 şi 1014. Cea mai spectaculară dintre măsurile acestuia a fost distruger ea bisericii Sfântului Mormânt din Ierusalim, care a avut un mare răsunet în lumea occidentală şi s-a aflat într-o anumită măsură la originea ideii de cruciadă. Dar motivele care determinaseră atitudinea acestui suveran, de altminteri cam dezechilibrat, nu sunt foarte clare; se poate spune cel mult că acţiunea lui i-a atras un renume deosebit în ecluza *FATIMIZI ŞI BUVIZI LA SFÂR şirUL SECOLULUI AL X-LEA*

(*După* Historical atlas of the Muslim peoples.)

În vremea aceea califii fatimizi şi îţi, care îşi stabiliseră temporar dominaţia asupra întregului Magreb, au extins-o asupra Egiptului şi a celei mai mari părţi a Siriei. Iranul occidental şi Irakul depindeau de emirii buyizi, recunoscuţi de califul abbasid din Bagdad în pofida vederilor lor eterodoxe, iar Mesopotamia superioară (Djazha) se afla în mâinile emirilor hamdanizi, în timp ce Horăsăn se menţineau emirii şamanizi sunniţi, cărora avea să le succeadă puterea în ascensiune

a Gaznavizilor. 116

rile sunnite, îndeosebi într-o ţară ca Siria, care suferise în diferite rânduri atacurile Bizantinilor.

De altfel Egiptul fatimid nu rămăsese nici el în mod permanent paşnic şi prosper. Economia lui înfloritoare la acea epoca nu l-a împiedicat să fie încercat de mai multe ori de lipsuri şi de foamete, care dădeau naştere la furturi, crime, molime, orori de tot soiul şi au durat uneori mai mulţi ani în şir. Sediţii militare au izbucnit de asemenea în anturajul califilor care, la fel ca rivalii lor din; Bagdad, încredinţau propria lor apărare unor mercenari de naţionalităţi diverse. Trei corpuri de «trupă principale, al berberilor, al turcilor şi daylanurilor", în sfârşit al negrilor sudanezi intrau deseori în conflict, turcii luând atitudine când împotriva negrilor, când în favoarea lor. În fine „interpretarea doctrinei fatimide însăşi dădea naştere uneori şi ea la manifestaţii violente, ca aceea care a survenit în 1020, când al-Hăkim a voit să fie proclamat Dumnezeu de către „misionari" care au fost sfâşiaţi de mulţime.

Întrucât cauzele de slăbiciune şi de decad* că s-au accentuat începând din secolul al XI-lea în interiorul ţării, stăpânitorii Egiptului au întâmpinat în Orient noi dificultăţi în calea unor iniţiative politice în care prestigiul lor scădea. În adevăr, deşi relaţiile lor cu Bizanţul se îmbunătăţiseră odată cu tratatul încheiat în 1038, şi aceasta în pofida distrugerii Sfântului Mormânt

între timp refăcut, ei au trebuit curând să renunţe la pretenţiile lor expansioniste primitive în această direcţie. De asemenea, ei nu putuseră să-şi impună autoritatea la Bagdad şi au suferit, dimpotrivă, în secolul al XI-lea din partea Selgiucizilor, noii protectori ai califatului abbasid, atacuri repetate tinzând să readucă Siria la obedienţa sunnită. În sfârşit, cruciaţii le-au smuls, după luarea Ierusalimului în 1099, principalele jjosesiuni palestiniene, fără a provoca din partea lor reacţii însemnate. Curând după aceea, intrigile urzite în acelaşi timp de regele Ierusalimului Amaury şi de suveranul Damascului Nur al-Din* aveau să sfârşească prin a duce, după diferite peripeţii, la înstăpânirea lui Salăh al-Dân, 1

sau Saladin*, nepotul unui ofiţer al lui Nur al-Dân, asupra Egiptului, unde acest bărbat energic şi abil în politică a pus capăt în 1171 statului fatimid. A fost întemeiată atunci o nouă dinastie, aceea a Ayyubizilor*, care avea să marcheze revenirea definitivă a ţării la ortodoxia sunnită.

C

u privire la această putere ayyubidă, nu trebuie să uităm însă că ea avea să aparţină curând atât Siriei cât şi Egiptului şi să-şi formeze trăsăturile cele mai caracteristice în cursul luptelor ce le-a purtat în ultima din aceste provincii, care era dezbinată, după cum s-a văzut mai sus, de rivalităţi religioase şi tribale deopotrivă de virulente. Această situaţie

favorizase mai înainte naşterea unor mici dinastii, dintre care aceea a Ham-danizilor merită o menţiune specială, ca una ce şi-a câştigat un renume contrastând cu dimensiunile reale ale teritoriilor peste care a avut vreodată de domnit în cadrul agitat al Siriei de nord.

Istoria ei, care începe de la un oarecare Ham-dăn, din tribul Taglib, şi de la fiul său, care s-au făcut cunoscuţi mai întâi susţinând o rebeliune haridjită în regiunea Moşul, la sfârşitul secolului al IX-lea, a fost în adevăr marcată de domnia lui Sayf al-Dawla*, care a reuşit în 944 să domine în Siria de nord şi să obţină recunoaşterea independenţei ei din partea Ihşidizilor din Egipt. Acest suveran nu numai că s-a distins prin războaiele purtate împotriva bizantinilor, atacaţi cu vigoare la graniţele Anatoliei până în momentul când au izbutit să ia la rândul lor ofensiva şi să ocupe în 962 Alepul, cu excepţia citadelei sale, ci a devenit de asemenea celebru prin curtea pe care a întreţinut-o în capitala sa Alep şi unde au trăit mari poeţi, ca propriul său văr Abu Firăv şi mai ales vestitul al-Mutanabbi. Pres-tgiul pe care şi l-a câştigat prin războaiele sale contra „necredincioşilor” şi prin climatul curat „arab” în care oamenii de litere din vremea lui au restabilit legătura cu tradiţia de trufie moştenită de la era preislamică nu poate totuşi să ascundă trista stare de anarhie şi de stagnare economică ce domnea în „regatul” său, ca şi în întreaga Sirie, şi care era

încă sporită prin disensiunile doctrinale. Progresele şiismului imam it îndeosebi, care au urmat eforturilor doctrinarilor ismailieni şi revoltelor Karmaţilor, provocau incidente aproape tot atât de violente ca acelea care însângerau Bagdadul la aceeaşi epocă şi de care va fi vorba puţin mai departe. Agitaţia spiritelor era permanentă şi singura în stare, să explice substratul de intrigi şi de rivalităţi pe care se grefaseră dezordinile provocate în ţară de poftele exterioare şi de pătrunderea unor puteri străine, ca statul selgiucid sau diferitele dinastii născute curând din dezagregarea lui.

Între timp, în adevăr, califul abbasid se văzuse constrâns să remită treptat cea mai mare parte al puterilor sale, întâi Buyizilor*, care aveau să exercite asupra lui o tutelă directă, în timp ce Sama-nizii domneau în Horăsăn şi în Transoxiana, apoi turcilor selgiucizi, care se substituiseră, în apărarea sunnismului, predecesorilor lor gaznavizi în Iran. Începând din 936, se văzuseră succedându-se în fostul oraş imperial Bagdad, redus de acum înainte la rolul de simplă capitală a Irakului, mai mulţi emiri, până la sosirea lui Ahmad ibn Buwavh, unul din cei trei fraţi din familia iraniană a Buwayhizilor sau Buyizilor, care, de mai mulţi ani, combătându-i pe locţiitorii Şamanizilor, reuşiseră să pună mâna pe provinciile orientale: a Fărsului, a Djibălului*, a Kirminului şi a Huzistănului. Puterea câştigată de Buyizi i-a

permis lui Ahmad să impună în 945 recunoaşterea sa ca mare emir cu supranumele onorific de Mu izz al

— Dawla*, „cel ce întăreşte statul”, şi să inaugureze un nou regim, care avea să dureze până în 1055.

Originalitatea acestui regim ţinuse la meeput de caracterul său familial. Principalii membri ai clanului buyid, copleşiţi în egală măsură de onoruri de către calif, au lucrat timp de cel puţin două generaţii cu un uimitor spirit de bună înţelegere, care le-a permis totodată să controleze treburile califiene, adică de fapt cârmuirea Irakului, şi să menţină dominaţia lor asupra provinciilor în care reuşiseră să-şi implanteze puterea. Aceste diverse regiuni au fost, după epoci, despărţite şi supuse unor prinţi diferiţi sau, dimpotrivă, unite sub conducerea unui singur stăpân, cum a fost cazul sub Aduci al-Dawla*, fiul unuia dintre cei trei fraţi, care, din *977* până în 983, a fost şeful necontestat al familiei şi a primit din partea califului, în semn suplimentar de stimă, supranumele de „cunună a Comunităţii”, *TTidj al Milla*, care i-a fost decernat oficial.

Toţi aceşti prinţi – şi aceasta va fi a doua trăsătură caracteristică a noului regim stabilit – nutreau convingeri şi de care contrastau cu acelea ale suveranului sunnit în numele căruia îşi exercitau o parte din putere. În adevăr, cum nu încercaseră în mod serios să-l înlocuiască pe

califul abbasid printr-un pretendent alid, ceea ce ar fi suscitat negreşit tulburări grave, ei preferaseră să-l recunoască pe vechiul stăpân al imperiului, înlăturând în schimb din anturajul lui personalităţile ce nu li se păreau suficient de docile. Ei favorizau însă în acelaşi timp avântul şiismului imamit, puneau să se celebreze oficial noi sărbători*, înfrumuseţau mausoleele* înălţate pe mormintele Alizilor martiri şi încurajau străduinţele tuturor acelora care creau colegii destinate să răspândească doctrina imamită pe atunci în curs de elaborare. În acelaşi timp, se dezvolta graţie lor, şi paralel cu activitatea şi iţilor, aceea a mu taziliţilor, liberi acum de a-şi expune opiniile. Dar această situaţie n-a putut să nu stârnească reacţii violente din partea sunniţâlor, care au răspuns uneori prin răscoale manifestărilor şi de Perioadă de efervescenţă şi de relativă toleranţă intelectuală, perioada buyidă a fost totodată o vreme de tulburări populare îndeosebi la Bagdad.

În al treilea rând, regimul căutase să-şi întemeieze cârmuirea pe o bază oarecum nouă. Dacă instituţiile n-au fost modificate şi dacă îndeosebi viziratul a fost menţinut, fiind însă legat de marele emir şi nu, ca până atunci, de calif, organiza1 rea armatei, sau mai degrabă sistemul de remunerare a militarilor. a suferit atunci unele schirn –, bări nu lipsite de însemnătate. Majorităţii ofiţeri –, lor li s-au acordat astfel, în mod regulat

„concesiuni funciare”, în care li se lăsa libertatea de a percepe impozitele canonice, fără ca să fie practic obligaţi de a vărsa tezaurului o redevenţa oarecare. Acest procedeu avea avantajul de a le asigura o remuneraţie fixă ce nu depindea de fluctuaţiile financiare şi, în consecinţă, să întărească loialismul lor, atât de nesigur în cursul perioadei precedente. El avea în schimb inconvenientul de a lipsi puterea centrală de orice control asupra perceperii şi chiar a aşezării impozitelor în teritoriile concesionate şi de a-i încuraja pe deţinătorii unor atare fiefuri la o independenţă cresc încă.

Clasa militară, constituită acum nu numai din turci, ci şi din daylamiţi persani noi veniţi, a fost astfel în măsură să joace un rol de o eficacitate sporită şi să treacă înaintea negustorilor-bancheri, precum şi a scribilor şi a altor administratori, ale căror sfaturi rămâneau totuşi foarte utile emirilor buyizi, ei înşişi destul de puţin cultivaţi. Numai pe secretari i-a tras inima să deţină un loc activ de mecenaţi; ei au fost uneori literaţi valoroşi, printre care au figurat personaje ca Ibn al-Amând şi Ibn Abbăd.

La aceste transformări diverse ale sistemului guvernamental s-a adăugat noul impuls dat dezvoltării regiunii Fărsului, unde emirii şi-au avut adesea reşedinţa. Un oraş ca Şlrăzul* a văzut ridicându-se clădiri tot atât de importante şi de luxoase ca palatele din Bagdad, unde se distingea

acum, alături de ansamblul locuinţelor califiene, palatul emiral sau „regal”. Acest fenomen a fost însoţit de reînvierea unor tradiţii artistice locale şi – cum s-a putut spune – specific iraniene, care au contribuit în bună parte la strălucirea perioadei marcate de dominaţia Buyizilor. De altfel, dificultăţile interne ce s-au ivit într-un oraş dens populat şi intelectual ca Bagdadul n-au împiedicat viaţa economică de a fi pe atunci înfloritoare: canalurile au fost readuse în stare bună în Irak, iar drumurile utile comerţului să fost restaurate, acolo unde fuseseră deteriorate în timpul anarhiei care a domnit la sfârşitul stăpânirii abbaside propriu-zise.

Conceput şi organizat în chip original, regimul buyid n-a reuşit totuşi să se menţină mai mult de un secol. Nu numai primejdiosul sistem al „concesiunii”, ci şi situaţia religioasă instabilă şi rivalităţile de ambiţii, care i-au opus totdeauna pe emiri atingându-i până la sfârşit chiar pe membrii familiei, au fost răspunzătoare de căderea lui. Califul sunnit, redus în cursul primei perioade la o poziţie defensivă, a prins de la începutul secolului al XI-lea curajul de a-şi manifesta în mai mare măsură autoritatea: acesta a fost momentul e „nd, susţinut de juriştii ce se bucurau de un mare prestigiu şi dispunând de sprijinul unui nou aliac, turcul Mahmvid* din Gazna, care se instalase în Iranul oriental, a îndrăznit să condamne oficial şiismul şi mu tazilismul. Rezultatul tentativei sale

a fost mai întâi instaurarea la Bagdad, în pătrarul al doilea al secolului al XI-lea, a unei noi stări de dezordine marcată de autoritatea unor miliţii populare urbane. Dar de pe atunci înaintau dinspre Iranul extrem armatele ce aveau să promoveze în Irak restabilirea sunnismului, ajutându-l în acelaşi timp pe califul abbasid să-şi reia locul de apărător al unei ortodoxii până atunci înfrânte. Aceasta era reacţia inevitabilă faţă de excesele cărora le dăduse naştere, pe alocuri, dezvoltarea unor propagande ismailiene sau mai general şi de sprijinind pretenţiile unor personaje abile şi ambiţioase. Dar era de asemenea consecinţa evoluţiei istorice pe care o cunoscuseră în tot cursul secolului al X-lea provinciile din extremitatea răsăriteană a Iranului, unde nu încetase *d*a domni un climat foarte diferit de acela ce se cunoştea mai la vest.

ronicarii arabi sunt cu toţii de acord în a lăuda

— Guvernarea dinastiei şamanide. S-a văzut mai

,*2* sus cum tentativele ei de a domina Transoxiana şi

123 Horă” sânul s-au ciocnit de rezistenţa guvernământului semiindependent al Tahirizilor cât şi de ambiţiile revoluţionarei puteri safaride, pe atunci în plină expansiune. „Victoria repurtată la Balh, în V00, de ismă al ibn Ahmad asupra Safaridului Amr ibn Layth n-a fost numai ultima etapă a unei răbdătoare înaintări începute pe la

820, când patru fraţi, descendenţi ai unui proprietar funciar cu numele de Samăn-Hudăt, obţinuseră prin favoarea califului ai-Mă mun importante posturi de guvernatori Ipcali. Ea a marcat mai ales triumful unei politici „tradiţionaliste” *, opuse atitudinii obişnuite a micilor suverani musulmani aduşi la putere de norocul armelor lor. Ismă fi şi suc –, cesorii săi au avut timp de peste un secol drept merit principal, după spusele contemporanilor care au vizitat regatul lor, pe acela de a-şi păstra autoritatea menţinând, pe de o parte, vechile prerogative ale claselor aristocratice, din rândurile cărora proveniseră, şi asigurând, pe de altă parte, un loc de prim plan juriştilor şi teologilor, de care le plăcea să se înconjoare. Numindu-l, de pildă, vizir pe un învăţat hanafit* ca Abu’1-Fadl al-Su-lami, manifestând statornicul lor ataşament pentru sunnism şi copleşindu-l cu dovezi de respect pe califul bagdadian, căruia îi solicitau oficial investitura, ei îşi organizaseră statul după un sistem complex, totodată ierarhizat şi birocratic, a cărui utilitate eficace a fost adesea lăudată, fără ca să se poată şti exact în ce măsură proprietarii locali erau asociaţi la el.

Acest sistem se inspira din acela al Abbasizilor, căci emirul, care purta titlul de „client al prinţului credincioşilor”, avea el însuşi un vizir, asistat de diferiţi şefi de serviciu, un vistiernic însărcinat cu strângerea impozitelor, un secretar

al domeniilor private, un şef al cancelariei denumit „stâlpul regatului” şi un şef al poştei sau al serviciilor secrete. Se distingea de asemenea, printre marii slujitori ai statului, cadiul, administratorul bunurilor de mână moartă, *muhtasib*—\x\ şi şeful gărzii. Casa emirului, care deţinea un loc însemnat, era în esenţă compusă din sclavi de origine turcă; ei serveau mai întâi la curte în *12** 2S

Calitate de valeţi şi puteau apoi, dacă se arătau apţi pentru aceasta, să devină soldaţi şi să urce treptele ierarhiei militare. Garda suveranului, esenţial formată din sclavi, era astfel legată foarte strâns de persoana lui.

Prosperitatea regatului se datora însă şi bogăţiei naturale a Transoxianei. Agricultura, artizanatul şi comerţul erau deopotrivă de dezvoltate. Oraşele aveau relaţii foarte intense cu Turkes-tanul chinezesc sau cu ţinuturile Volgăi, pe de o parte, şi cu restul lumii musulmane, pe de alta; ele exportau unele din produsele pe care le fa-ţbricau uneori după metode chinezeşti – hârtia* îndeosebi –, şi făceau de asemenea comerţ de mărfuri importate, în fruntea cărora se aflau blănurile, şi la care se adăugau sclavii de rasă turca sau slavă. Este de înţeles în aceste condiţii admiraţia manifestată de majoritatea vechilor geografr pentru această ţară de civilizaţie înfloritoare şi pentru dezvoltarea, atât religioasă cât şi intelectuală, pe care o cunoştea pe atunci în

cuprinsul ei gândirea islamică.

Garda turcă a Şamanizilor, care contribuia, pe cât se poate aprecia, în mod eficace la echilibrul intern al regatului şi nu pare a fi fost slăbită de ciocnirile unor facţiuni rivale, asemănătoare acelora ce dezbinau trupele mercenare ale statului abbasid, avea totuşi să nu fie străină de declinul final al puterii lor. Ofiţeri ai acestei gărzi au fost aceia cărora le-a revenit, la sfârşitul secolului al X-lea, rolul să-i răstoarne pe foştii lor stăpâni şi să înlocuiască dinastia Transoxianei printr-o putere nouă, de origine turcă de astă dată, care avea să ia drept bază a stăpânirii sale provinciile iraniene extreme făcând parte astăzi din Afganistanul* modern. Primul dintre aceşti ofiţeri, după ce încercase la început fără succes, în *961*, o ambiţioasă manevră, fusese silit să se retragă, împreună cu corpul de mercenari pe care-l comanda, la Gazna, unde exercita funcţia de guvernator: acolo el şi-a asigurat treptat semiindependenţa. Succesorul său, un alt fost ofiţer, a organizat un stat autonom în fapt şi a început să lanseze în teritoriul indian expediţii fructuoase, care au fost reluate de primul suveran independent al dinastiei, celebrul Mahmud, care a domnit din *998* până în 1030 şi de numele căruia se alătură de obicei acela al capitalei *şi* reşedinţei sale preferate, Cazna. Mahmud din Gazna a pătruns adânc în India de nord, integrând astfel Imperiului islamic o vastă provincie ocupată până

atunci de „necredincioşi”, dar şi-a întins de asemenea domeniul spre vest, asupra Iranului occidental, unde a răpit Buyizilor oraşele Rayy* *şi* Hamadân.

Succesorii săi, deşi au continuat aceeaşi politică cu succese variate şi au suferit atacurile unor competitori îndârjiţi atât turci cât şi iranieni, aveau să găsească apoi în posesiunile indiene baza cea mai sigură a puterii lor. Nu numai că, începând din 1050, ei s-au sprijinit pe resursele acestor posesiuni, după ce fuseseră practic siliţi să recunoască protectoratul selgiucizilor, dar au mai găsit acolo un răgaz de treizeci de ani după ce capitala lor fusese definitiv devastată, în 1151, de unul dintre întemeietorii principatului născând al Gurizilor. Însemnatelor bogăţii pe care le-au cules de totdeauna din India li se atribuie de altfel cea mai mare strălucire a domniilor lor, marcate în secolul al Xl-lea şi în cel de-al XII-lea prin construirea unor palate fastuoase şi printr-un avânt al artelor minore având drept paralelă înflorirea contemporană a unei noi literaturi poetice şi epice în limba persană*, reprezentată printr-un personaj ca Ferdousl.

T

otuşi Gaznavizii, deşi mai duceau o viaţă de mecenaţi rafinaţi, fuseseră siliţi să renunţe la pretenţiile lor dominatoare asupra provinciilor iraniene şi asupra însuşi califatului abbasid. O fa-cuseră în folosul unei noi puteri politice în plină

ascensiune, aceea a selgiucizilor, a cărei creştere o favorizaseră chiar ei, oermiţând instalarea pe şesurile fertile ale Horasănului a unor grupuri de mreomanr din tribul Oguz, pe care Şamanizii fi rivalii lor turci îi utilizaseră mai înainte ca mercenari în Transoxiana. Aceste elemente, nomade la origine, dar familiarizate deja cu intrigile lumii islamice şi proaspăt convertite la religia ei, au fost acelea care aveau să se reverse pe urmă asupra regiunilor iraniene şi siro-mesopota-miene sub denumirea de selgiucizi, care evoca numele eroului lor eponim, Selgiuc.

Cetele lor aveau mai mulţi şefi. Dar principalii dintre ei au fost doi fraţi care au reuşit să-şi impună autoritatea comună iară a fi despărţiţi prin prea multe neînţelegi: Ceagrâbeg şi Tugrâlbeg. Tugrâlbeg*, care a jucat rolul cel mai important şi a meritat să fie considerat primul dintre cei trei suverani care poartă în istorie numele de Marii Selgiucizi, a ocupat din 1038 oraşul nişă-pur. În 1040, el i-a făcut pe Gaznavizi să sufere înfrângerea care i-a asigurat stăpânirea necontestata asupra Horâsănului. Sunnit convins, el aderase îndată la programul politico-religios al califului din Bagdad, care n-a întârziat deci să-i recunoască autoritatea. Tugrâlbeg a pornit atunci nu numai să continue în Iran lupta împotriva ismailienilor începută de Gaznavizi, ci şi să-i elimine pe ereticii buyizi, care continuau să domine în partea apuseană a acestei provincii cât

şi în Irak şi de a căror tutelă califul căuta să se scuture.

Fie că şeful selgiucid fusese invitat sau nu de către calif, prin mesageri, să vină în gracă spre a-l elibera, cert este că Tugrâlbeg s-a prezentat în 1055 la Bagdad, unde a intrat fără a recurge la violenţă. Câtva timp după aceea, califul avea să-i confere titlul de sultan*, pe care a fost primul a-l purta oficial şi care avea să fie decernat şi Gaznavizilor, înainte de a deveni apanajul celor mai mulţi dintre micii suverani ulteriori. Denumirea oficială de „rege al Răsăritului şi al Apusului” i-a fost de asemenea acordată, ceea ce-i dădea putere asupra teritoriilor încă ocupate de uzurpatorii Fatimizi. Eliberator şi protector al califilor abbasizi, noul principe selgiucid lua locul emirilor buyizi, cu deosebirea că adera pe de

11. IMPERIUL SELGIUCIZILOR LA SFÂRŞITUL SECOLULUI Al. *Xl-LEA*

(*După* Historical atlas of the Muslim people9.)

În ajunul primei cruciade, dinastia selgiucidă îţi întinde dominaţia de la Sâr Darvă până la Konya şi la Meca. Multe dintre teritoriile acestui vast imperiu se afla însă în mâinile unor ramuri colaterale sau, al unor vasali tentaţi de independenţă, iar descendenţii direcţi ai lui Malikfân nu mai stăpânesc decât regiunile centrale ale Iranului, plin la politica de redresare sunnită, voită de stăpânul din Bagdad al imperiului.

Dacă Tugrâlbeg a trebuit să facă faţă în Irak unei agitaţii cu caracter ofensiv a elementelor şi de acţionând de astă dată pentru califul fatimid, aceste tulburări au fost totuşi de scurtă durata, în acest timp, armate de turcomani avide de pradă ocupau Armenia şi pătrundeau chiar în teritoriul bizantin, pe când Cegrâbeg menţinea o ordine relativă în Horăsăn. Toate acestea erau efectele unei înaintări fulgerătoare, care i-a pus pe istorici în faţa unor întrebări din care unele n-au primit încă un răspuns clar.

Pare totuşi verosimil astăzi că aceste succese militare ale turcilor, care triumfau asupra unor principate întemeiate demult, s-au datorat mobilităţii lor. Era o calitate pe care o pierduseră adversarii lor, state organizate ce depindeau pentru apărarea lor de punctele de sprijin unde le găseau concentrate aprovizionarea şi materialul trupelor lor. Astfel, armatele puternice şi bine echipate ale Gaznavizilor au fost de multe ori paralizate de simpli călăreţi, cu neputinţa de prins în raidurile lor, care jefuiau fără şovăială cele mai bune teritorii, silindiu-i pe duşmanii lor să opereze pe întinderi devastate. Cât despre atitudinea notabililor marilor oraşe, care, în general, s-au supus Selgiucizilor, fără a schiţa cea mai mică rezistenţă, ea se poate explica prin faptul că ei pierduseră încrederea în puterea de ocrotire a stănmilor lor anteriori, al căror regim fiscal era de altfel greu de suportat. Agricultorii şi negustorii

chiar ruinaţi prin noua invazie turcească, n-aveau în fapt altă alegere decât o raliere, fie ea şi silită, la cuceritori, în speranţa de a salva prin această atitudine posibilitatea acelor relaţii comerciale cu Asia centrală care erau de secole sursa prosperităţii lor.

Atingând astfel dimensiuni respectabile, Imperiul selgiucid avea să continue să se extindă sub cei doi suverani următori: Alp Arslan*, fiul lui Ceagrâbeg, şi Maiikşăh*, fiul lui Alp Arslan. 129 Opera lui Alp Arslan a constat mai ales în distrugerea fortificaţiilor bizantine, în urma unor asalturi repetate date în fiecare an de cete de turco-mani împotriva armatelor Bizanţului. În 1071, după bătălia de la Mantzikert (sau Malazgirt*), care a oprit contraofensiva basileului, învins şi luat prizonier, Anatolia era deschisă acestor nomazi prădalnici, care s-au instalat treptat într-o ţară dezorganizată, lăsată fără administraţie şi părăsită în parte de populaţia autohtonă. Acesta a fost punctul de plecare al popularii Turciei actuale. Emirate s-au constituit în diferite puncte sub conducerea, fie a unor rude ale Marilor Selgiucizi, cum a fost Sulaymăn ibn Kutulmuş, fie a unor ofiţeri ai armatelor lor, ca Malik Danişmend. Anarhia domnea peste tot, şi a trebuit să se aştepte până la jumătatea secolului al XII-lea, pentru ca fiul lui Sulaymăn, Kâlâdj Arslan, să reuşească a unifica ţara, întemeind dinastia zisă a „Selgiucizilor din Rum*”, cuvântul Rum

desemnând teritoriul ocupat mai înainte de bizantini, aceşti moştenitori tradiţionali ai Romei. Între timp de altfel, regiunea sfârşise prin a deveni turcă sub afluxul turcomanilor nomazi, batăioşi şi puţin disciplinaţi, pe care îi mai respingeau spre apus şi începuturile invaziei mongole* şi pe care suveranii iranieni preferau să-i canalizeze către o regiune de graniţă, unde puteau să joace un rol util, respingând fie atacurile bizantinilor, fie pe acelea ale cruciaţilor. Tot în acest interval, domnia lui Malikşăh, care s-a mulţumit să susţină câteva expediţii împotriva unor rude rebele din Transoxiana şi să-şi întărească autoritatea în Siria, ocupată din vremea lui Alp Arslan, marcase apogeul şi cea mai mare extindere a Imperiului sel-giucid, după ce însuşi Yemenul fusese supus.

Acest imperiu rezultat dintr-o invazie de nomazi, aşa cum Orientul nu mai cunoscuse de la cucerirea arabă, se organizase cu o rapiditate surprinzătoare, în pofida unor slăbiciuni care au fost cauza dezmembrării lui. Trebuie recunoscută aci opera administratorilor iranieni la care suveranii salgiuoizi făcuseră apel, permiţând astfel unei aristocraţii cultivate şi demult islamizate să-şi des130

făjoare calităţile, ca una ce era investită cu o putere nicidecum neglijabilă. După al-Kunduri, ministru al lui Tugrâlbeg, renumitul Nizăm al-Mulk* obţinuse viziratul şi a fost, mai ales sub

domnia lui Malikşăh, adevăratul şef al guvernului, în timp ce suveranii selgiucizi nu se ocupau decât numai de operaţiuni militare.

Printre problemele pe care a trebuit să le rezolve s-a pus în primul rând aceea a armatei şi a raporturilor ei cu vechile triburi nomade ce se aflaseră la originea imperiului. Soluţiile adoptate au fost eficace. În timp ce turcomanii erau fixaţi îndeosebi, după cum s-a văzut, în regiuni de graniţa, ca Anatolia şi Azerbaidjanul, armata de mercenari, turci şi ei de cele mai multe ori, pe care Selgiucizii voiau s-o menţină la dispoziţia lor, a fost supusă unei ierarhii precise. Ofiţerii ei, însărcinaţi să asigure ei înşişi întreţinerea trupelor lor, au primit sub formă de concesiune temporară domenii asupra cărora aveau dreptul să perceapă impozitul funciar canonic. Astfel se găsea rezolvată, cu ajutorul unui procedeu care fusese deja folosit de Buyizi, problema remunerării acestei armate numeroase, care a fost evaluată uneori la şaptezeci de mii de oameni. Acest sistem feudal de un tip deosebit, care se integra în moştenirea tradiţiilor administrative anterioare, mai ales iraniene, al căror ecou se făcuse faimosul *Tratat de guvernare* lăsat de Nizăm al-Mulk, a permis în acelaşi timp să se satisfacă exigenţele normale ale trupelor, să se menţină încadrarea lor şi să se favorizeze renaşterea culturii pământului.

Administraţia centrală, care număra, sub

nume puţin diferite, aceleaşi servicii principale ca administraţiile anterioare, abbasidă sau şamanidă, era dublată de o administraţie provincială şi mai solidă, cu puteri civile şi militare separate cu grijă. Domina preocuparea de a nu da niciodată autoritate şefilor de garnizoane din oraşe asupra prefecţilor însărcinaţi cu perceperea impozitelor. În sfârşit, magistraţi se ocupau în mod special cu împărţirea acelei justiţii extraordinare care, potrivit 1 Legii islamice, era privilegiul suveranului? dar care corespundea şi unui obicei preţuit de triburile turceşti. Ceea ce a permis sultanului selgiucid ca, profitând de eforturile administratorilor săi, să-şi creeze o reputaţie de suveran model, domnind peste un stat bazat pe o disciplină fermă.

Acest stat cu o puternică structură militară şi administrativă era în plus un stat sunnit, ai cărui şefi porniseră să lupte împotriva ereziei şi de in timp ce Siria meridională era recucerită de la Fatimizi printr-o operaţie militară încununată de succes, Nizăm al-Mulk a organizat formarea savanţilor şi administratorilor prin favorizarea dezvoltării unui nou sistem de învăţământ. Ştiinţele religioase, predate până atunci de profesori particulari, în marile moschei sau în oratorii*, unor studenţi care nu beneficiau de nicio alocaţie, au fost învăţate de atunci înainte în instituţii rezervate acestui scop şi numite *madrasale*** ”, dintre care primele fuseseră

înfiinţate la Nâşăpur sub Gazna-vizi. Nizăm al-Mulk a creat el însuşi în Iran, ca şi la Bagdad şi în Mesopotamia superioară, o serie de madrasale, zise „Nizămaya”, după numele său.

În colegiile de acest tip, profesorul titular era numit şi remunerat de guvern care, pe de altă parte, asigura întreţinerea studenţilor. Un control strict al învăţământului era astfel exercitat de regim, şi s-a sugerat că crearea unor noi madrasale corespundea pretenţiei vizirului de a-şi arosra prerogative sultaniene, dacă nu ch ar califiene. În fapt „Selgiucizii şi miniştrii lor au intervenit în certurile doctrinale, şi apărarea sunnismului pe care o organizaseră n-a fost ferită de împotriviri. Tugrâlbeg, care adera prin aceasta la programul calif ian, adoptase întâi hanbalismuF. Ulterior aş arismur avea să aibă câştig de cauză la dirigurtori, şi Nizăm al-Mulk a susţinut el însuşi această mişcare, fără a reuşi de altfel să impună la Bagdad doctrina corespunzătoare.

Dar în timp ce regimul îi încuraja pe jurişti şi teologi, care deţineau în conducerea ţării un loc din ce în ce mai important, clasele populare se lăsau mai degrabă seduse de confireir mistice. 132

În care se încadrau mai bine decât ar fi putut s-o facă în instituţii urbane adesea dezorganizate şi care le prezentau o religie mai vie. La aceasta epocă sufismul* se vulgariza şi găsea un apărător talentat în persoana celebrului al-Gazâlî* care, combătând cu îndârjire pe filosofi şi pe ismailieni,

s-a străduit, pe de altă parte, să stimuleze atitudinea religioasă, interiorizând-o după metodele sale.

Era vorba totdeauna, atât în cazul învăţământului doctrinal cât şi în acela al reînsufleţiră mistice, de o luptă împotriva sectelor eterodoxe care continuau totuşi să existe. În adevăr, dacă şiismul fatimid era în declin, ismailismul, ale cărui eforturi le vom vedea mai departe, se manifesta cu vigoare în cuprinsul teritoriului dominat de Selgiucizi. Sub loviturile unui „terorist” din rândul adepţilor săi, vizirul Nizăm al-Mulk a pierit în 1092, scurt timp înainte de moartea stăpânului său Malikşăh, dispariţie care a fost o pierdere considerabila pentru suveran şi l-a împiedicat de a stabili succesiunea sa în aşa fel încât să salveze unitatea imperiului.

În pofida organizării severe a statului selgiucid, subzistau în adevăr în sânul lui anumite trăsături proprii caracterului turc, printre care o concepţie familială despre putere, ce apare deseori la popoarele nomade sau de origine nomadă şi potrivit căreia conducerea grupului poate să revină mai multor fraţi, sau să fie asigurată de un bătrân, mai degrabă decât de tânărul fiu al şefului dispărut. De aici, contestaţiile nesfârşite şi luptele pentru putere pe care au fost nevoiţi să le susţină – atât Tugrâlbeg, pe care îl ameninţa un frate vitreg, cât şi Alp Arslan, expus la rivalitatea unui frate vitreg, a unui frate mai

mare şi a unui văr al tatălui său, precum şi Malikşăh însuşi, hărţuit de unchiul său Kawurd. Nizăm al-Mulk se pricepuse să apere în mod eficace drepturile lui Alp Arslan, apoi pe acelea ale fiului acestuia. După moartea lui, dispariţia celui de-al treilea Mare selgiucid a deschis o criză care avea să ducă la dezmembrarea finală a imperiului. Din cei trei fii care şi-au disputat puterea timp de câţiva ani, acela care a reuşit să obţină a fi recunoscut în 1118 ca şef al familiei, şi care se numea Sandjar, a trebuit să cedeze cârmuirea unor regiuni occidentale ale imperiului reprezentanţilor unor ramuri colaterale.

Selgiuc
I
Tugrilbeg
Miko il
Ceagrâbeg
Arslan (*Stigiucizii din kum*)
Alp Arslan
Kâwart (*Selgiucitii* din *Kirmă*")
Malikţăh
Tutu; (*Selgiucizii din Sirio*)
Borkyorule
I
I
Sandjar Mahmua1
(*Morii Selgiucizi*)
12. DINASTIA SELGIUCIDA
Muhommod

A

astfel au apărut Selgiucizii din Irak, care au domnit până în 1194, Selgiucizii din Kirmăn, care au stăpânit această regiune a Iranului până în 1186, şi Selgiucizii din Rum, pomeniţi mai înainte şi care după ce acceptaseră protectoratul mongol, aveau să domnească până în 1307. În Siria se stabilise de asemenea o ramură selgiucidă diferită, inaugurată de Tutuş, fratele lui Maliksăh; lui Tutuş aveau să-i succeadă cei doi fii ai săi, unul la Alep, celălalt la Damasc. În această regiune însă, dinastii selgiucizi aveau să fie repede înlocuiţi de ofiţerii care le serveau drept „consilieri" sub numele de *atabeg*r şi care au constituit la rândul lor noi şi efemere d: nastii independente, Burizir la Damasc şi Zankizir la Alep şi la Moşul.

Aceşti epigoni selgiucizi au păstrat în mare parte metodele de guvernare definite de primii reprezentanţi ai dinastiei, menţinând în acelaşi timp cu fidelitate orientarea lor politko-religioasă. Ţările arabe şi cele iraniene au evoluat totuşi, înce134.13

când din această epocă, în moduri simţitor diferite. Iranizarea, care începuse sub Şamanizi pentru a continua sub Gaznavizi, şi-a pus pecetea pe anumite provincii ale imperiului, unde limba arabă ceda treptat locul, pentru a se vedea curând rezervată numai lucrărilor cu caracter erudit, fie ele religioase, filosofice sau ştiinţifice. În adevăr,

nu numai ca tradiţiile iraniene întrupate în vestita epopee Sähnäme (*Cartea regilor*) a lui Ferdousî au fost cultivate din nou, pentru a exalta un ideal oarecum străin de idealul pur islamic, ci s-a recurs, în aceleaşi regiuni, la limba persană şi pentru compunerea de opere literare altele decât cele poetice, cum era tratatul lui Nizăm al-Mulk citat mai sus. O aflare evoluţie a fost simţitoare în Iran. Ea s-a întins la Anatolia, unde o literatură turcă avea de asemenea să se nască în scurt timp, dar unde inscripţiile monumentelor au rămas, ca în toate celelalte locuri la acea epocă, redactate în arabă. Ea diferenţia astfel aceste regiuni de provinciile complet arabofone din Orientul Apropiat, a căror integrare în Imperiul selgiucid nu fusese marcată niciodată decât pe plan politic, religios sau artistic.

Dar Selgiucizii se ciocniseră, după cum am văzut, de acţiunea revoluţionară a ismailienilor. Acsştia erau reprezentaţi pe teritoriile lor de un grup de şi îţi extremişti, legaţi la origine de mişcarea fatimidă, deşi foarte curând despărţiţi de ea, care se instalaseră de la 1090 în fortăreaţa iraniană Ala-mut, la sud de Marea Caspică. Aceşti nizarisi sunt aceia care au fost numiţi în Occident „Asasiniii”. Ei au lansat un apel la răscoală împotriva Selgiu-ciziilor. Din regiunea Alamut, unde ei formaseră un stat independent şi unde s-au succedat până în 1162 opt „stăpâni”, ei s-au străduit să hărţuiască regimul selgiucid, punând

mâna pe câteva puncte de sprijin şi practicând asasinatul politic. Dar de la sfârşitul secolului al XII-lea, activitatea acestor sectari, ai căror reprezentanţi erau de altfel ucişi fără milă în oraşele în care încercau să se infiltreze, n-a făcut decât să scadă în Iran.

Nizarizii se implantaseră de asemenea, cu complicitatea şefilor locali, în Siria, unde reuşiseră, profitând de luptele împotriva cruciaţilor, să pună stăpânire pe câteva* cetăţi. Ei au avut acolo ca „stăpân" în secolul al XII-lea pe faimosul Sinăn (114*0* – *1192*), care şi el, la lei ca şefii mişcării iraniene, se pretindea animat de o inspiraţie divină, dar care n-a reuşit niciodată, în pofida atentatelor individuale pe care le organiza, să-şi impună autoritatea dincolo de nucleul său de fortăreţe. În oraşe, partizanii săi au fost, la începutul secolului al XII-lea, sistematic masacraţi în Siria, la fel ca în Iran, iar în cursul secolului al Xill-lea, isma – ilienii din această ţară au părăsit doctrina lor numinativa, lăsând apoi să li se ia fortăreţele, dar continuând totuşi să formeze o comunitate izolată.

Activitatea ismailienilor în Siria se explica în parte prin tulburările al căror teatru a fost ţara aceasta în timpul cruciadelor. Se cunosc etapele şi episoadele diverselor expediţii france care s-au succedat de la luarea Ierusalimului în 1099 până la pierderea Acrei în 1291. Timp de două secole, regate latine mai mult sau mai puţin însemnate,

organizate de obicei în jurul oraşelor de pe litoral, s-au menţinut în faţa regatelor musulmane născute din Imperiul selgiucid. O stare de război aproape permanentă s-a instaurat în această parte a lumii islamice în tot cursul acestei perioade, situaţie care a avut drept consecinţă acolo o îndârjire a Islamului şi o întărire materială şi morală a micilor dinastii locale.

Totuşi nu s-ar putea afirma că de la început suveranii din Siria ar fi fost animaţi de un spirit de Război sfânt înverşunat. La începutul secolului al XII-lea, Burizii din Damasc erau mai ocupaţi cu certurile lor personale cu rivalii lor din Siria de nord decât cu lupta împotriva francilor, a căror vecinătate o acceptau, căutând chiar uneori alianţa cu ei. Doar atabegul din Moşul, Zankî*, a fost acela care a întreprins contra-cruciada, atacând regatul Edessei, a cărui cădere a atras după sine a II-a Cruciadă. El însuşi şi fiul său Nur al-DTN n-au mai apuc alt gând decât de a lupta contra francilor. Încetul ou încetul, în cursul acestor domnii, un anumit număr de poziţii şi de teritorii

—
SELGIUCIZII OM RUM
m Konya
REGATUL
— IERUSALIMULUI
= 11099)
EGIPT

Regat itul lui Salfih Ql-Dân if, le lui Salih al-Dân tr în nă S, t «în 1) 67 – 119* rimase în mii/wl

Ctlăl

W. iYM W *TIMPUL CRUCIADELOR*.

(*După* Westermanm Atlas zur Weltgesehichte.)

pe 5/ «ce *tulburată din epoca selgiucidă, francii creaseră câteva principate în urma Cruciadei l-am timp ce numai interiorul ţării rumânea în mâinile musulmanilor. Aceste principate grupate în jurul oraşelor Edessa, Antiobia, Tripoli şi Ierusalim au devenit curând obiectul atacurilor unor suverani activi, ca Nur al-Dân şi apoi Saladin. Succesiv, Saladin a reust să recucerească cea mai mare parte din regatul Ierusalimului, a cărui capitală a fost reluată în 1189*.

pierdute au fost recucerite. Contra-cruciada a fost însoţită de o renaştere sunnită care a dat coloraţia

137 ei civilizaţiei epocii, în timp ce noi madrasale erau

Create la Alep sau la Damasc peritfu profesori cu i renume originari din Mesopotamia superioară sau, din Iran, unii şafi îţi*, ceilalţi hanafiţi. Suveranul, <, pe de altă parte, care lua postură de domnitor [

drept, apărător al Islamului şi ocrotitor al celor oprimaţi, după cum atestă titulatura sa, s-a îngrijit de fortificarea oraşelor siriene şi a guvernat 1

cu sprijinul unui grup de emiri cărora le împărţise I

cu titlul de concesiune teritoriile pe care trebuiau să le apere cu ajutorul unei armate întreţinute din;

veniturile acelor teritorii.

Aceste două domnii zankide au deschis calea dinastiei Ayyubizilor, întemeiată de kurdul Salăh al-Dân (Saladin), a cărui puternică personalitate am văzut-o mai sus punând capăt ultimelor tresăriri ale puterii fatimide în Egipt. El însuşi şi urmaşii lui au modelat fizionomia Orientului Apropiat arab la sfârşitul secolului al XII-lea şi în prima jumătate a celui de-al XIII-lea. Mai întâi a fost continuat efortul de contracruciadă, care i-a permis lui Saladin să-i învingă pe franci în faimoasa bătălie de la Hattin* din 1187, să recucerească Ierusalimul, cu armata sa de cavaleri kurzi sau turci şi să „& zădărnicească expediţiile maritime bizantine său; occidentale graţie flotei pe care o reconstituise.: După aceea a fost practicată o politică mai suplă, aceea a perioadei „de destindere şi de organizare”; (după termenii lui C. Cahen) care a urmat morţii: lui Saladin. Scăderea pornirii războinice se datora; în parte disensiunilor ce se ziseaseră între fiii lui, căci concepţia familială despre putere, care marinase regimul buyid şi dusese la destrămarea dinastiei selgiucide, a făcut ravagii şi la Ayyubizi. Unitatea posesiunilor lor n-a fost înfăptuită decât

pe durata unor perioade scurte, de exemplu sub al-Malik al – Adil, între 1200 şi 1218. Totuşi, atitudinea lor cu ocazia Cruciadei a III-a se explică şi printr-o mentalitate nouă care-şi croise drum în epoca aceea: dorinţa de a evita acţiuni militare costisitoare şi de a dezvolta cu Occidentul relaţii comerciale, pe care le încurajase deja Saladin. Aceste relaţii, facilitate de înstăpânirea Ayyubizilor asupra Yemenului, au permis nu numai Egiptului, 138

dar şi Siriei de nord să devină mal mult ca oricând centrele unui trafic internaţional de care beneficia indirect regimul prin taxele ce erau aplicate asupra acestui trafic. Întărirea sunnismului a fost totuşi continuată, deşi Ayyubizii tindeau să favorizeze pe şafi îţi mai degrabă decât pe hanafiţi, iar colegiile s-au înmulţit în chip impresionant în oralele siriene în cursul primei jumătăţi a secolului al XIII-lea. Oamenii de religie erau în acea vreme asociaţi cu plăcere la cârmuire în chip mai strâns decât sub alte regimuri; ei erau adesea trimişi în ambasada, şi li se întâmpla, aşa cum a tăcut acel misterios *şeih** rătăcitor, care a fost al-Haraw! *, să dea suveranului sfaturi practice foarte precise.

Măsurile luate de prinţii ayyubizi pentru a asigura dezvoltarea intelectuală şi economică a regiunilor pe care le stăpâneau se situau paralel cu acelea pe care le-a aplicat califul abbasid al-Năsir* între 1180 şi 1225. Pentru a încerca să

împace sub conducerea sa pe şi iţii şi sunniţii din Orient, acest suveran a căutat să recâştige autoritatea pierdută de înaintaşii săi, instaurând un fel de ordine de „cavalerie” * la oare erau chemaţi să adere dinaşti independenţi; ei recunoşteau atunci de fapt prestigiul său politico-religios. Sub impulsul lui s-au stabilit legături strânse cu Ayyubizii. Totuşi al-Năsir a murit fără a-şi duce la bun sfârşit acţiunea întreprinsa, într-o vreme când decadea de asemenea puterea ultimilor Ayyubizi, incapabili de a pune capăt disensiunilor ce dezbinau familia lor. Iniţiativa unuia dintre ei, care se crezuse obligat să recruteze un nou corp de sclavi turci mercenari, a dus în cele din urmă la răsturnarea, în 1250, a dinastiei, căreia avea să-i succeadă în Egipt acel ciudat regim al mamelucilor*, acei suverani „sclavi” sau cel puţin de origine servilă, care aveau să parcurgă etapele unui *cursus honorum* extrem de strict, etape menţionate în titlurile lor şi în blazoanele* care, eventual, îi însoţeau. Orientul Apropiat arab s-a aflat astfel într-o stare de apărare redusa atunci când s-au revărsat peste el hoardele mongole, care au devastat cele mai multe dintre oraşele lui şi au fost oprite abia în Siria de sud de amintiţii mameluci în faimoasa bătălie de la Ayn Djalut* din septembrie 1260.

„Îl despre Occidentul islamic în aceeaşi epocă, se consideră adesea că el constituia o entitate foarte diferită de restul lumii orientale, şi că,

începând din epoca selgiucidă, după cum a scris J. «Sauvaget, „Orientul şi Magrebul şi-au întors spatele”. Această afirmaţie, care se sprijină pe dovezi indiscutabile, întrucât Occidentul n-a cunoscut atunci aceleaşi prefaceri politice şi sociale ca regiunile supuse influenţei selgiucide directe, cere totuşi să fie nuanţată, căci legăturile dintre cele două părţi ale lumii musulmane n-au fost niciodată rupte atât de net pe cât s-a spus. Dimpotrivă, analogii izbitoare au apărut în istoria lor pentru perioada ce se întinde din secolul al XI-lea până în cel de-al XIII-lea.

În primul rând, mişcarea de restauraţie sumnită iscată în Ifrâkiya sub egida Zirizilor, la începutul secolului al XI-lea, aminteşte în unele privinţe evoluţia ce se contura în aceeaşi epocă în provinciile orientale ale Imperiului abbasid. În ambele cazuri, de exemplu, dinastii nearabe, una turcă şi cealaltă berberă, au fost acelea care au luat apărarea Islamului sunnit. Chiar dacă invazia tribului Banu Hilăl, care a lăsat o amprentă atât de puternică asupra unui autor de mai târziu, ca Ibn Haldun*, şi a modificat la acea epocă echilibrul etnic, politic şi economic al Ifrâkiyei, a încheiat, după cum a spus G. Marcais, eliberarea Berberiei de „tutela orientală”, această ruptură s-a situat mai ales pe plan politic. Dinastiile berbere apărute în Magreb în deceniile următoare au rămas în fapt, prin programele lor politice şi religioase, apropiate de curentele de gândire

orientale.

Almoravizir mai întâi, fruşti nomazi din sahara, trăind în comunitate în „mănăstiri militare”, au proslăvit o strictă disciplină inspirată din doctrina malikită, de care şeful lor, Ibn Văsin, se pătrunsese. Această orientare le fusese transmisă prin intermediul unui celebru jurist din Kairuan, care, culesese în Orient învăţătura predată de învăţaţii vremii. Jurisconsulţii au jucat aşadar totdeauna un rol important în cadrul regimului şi a fost, de exemplu, nevoie de aprobarea interpreţilor Legii pentru ca Yusuf ibn Tăşfin, fondatorul Marrakeşului*, să ia hotărârea de a trece în Spania, unde a răsturnat principatele musulmane încă existente şi i-a făcut pe regii creştini să sufere, în 1086, greaua înfrângere de la Zallaka. Această stare de lucruri era însoţită de o întărire a spiritului tradiţionalist, în timp ce regimul al-moravid combătea nu numai vestigiile de şiism şi de haridjism, ci şi practica teologiei dogmatice*; ceea ce explică, după H. Laoust, condamnarea pronunţată în 1109 împotriva scrierilor lui al-Gazălî, care au fost arse în mod solemn la Córdoba. Ea nu excludea însă avântul artistic care se manifesta, îndeosebi în ce priveşte arhitectura, sub impulsul unei curţi rafinate, din ce în ce mai cucerite de obiceiurile andaluse.

Cât despre dinastia care, la începutul secolului al XII-lea, a preluat apoi puterea, ea a fost aceea a Almohazilor* sau „partizanilor unicităţii divine”,

întemeiată de Ibn Tunuart, personaj enigmatic de rasă berberă, care petrecuse şi el o vreme în Orient, fără ca să posedăm însă informaţii precise asupra acestei şederi. Potrivit unei tradiţii desigur legendare, el l-ar fi întâlnit acolo pe celebrul gânditor al-Gazăli. Oricum ar fi, după ce debarcase pe coasta Ifrâkiyei, el trecuse în Magrebul extrem, predicând o doctrină nouă şi prezentându-se, la rândul lui, ca un mahdi. Poziţia lui pe plan teologic era în fapt inspirată de aş arism, dacă nu chiar de mu tazilism, cu care ea împărtăşea grija de a apăra autentica „unicitate" divină. În domeniul juridic, ea se întemeia pe sursele clasice ale dreptului, cu toate că Ibn Turnart refuza orice afiliere la şcolile existente.

La Tinmăl a fost organizat astfel, în 1124, un unic stat muntenesc revoluţionar, cuprinzând un consiliu de zece propagandiştr şi o adunare de cincizeci de alte personaje alese pentru zelul lor misionar. Apoi Ibn Turnart a pornit lupta contra Almoravizilor. Succesorul şi discipolul său încă de la început, Abd al-Mu min, care a domnit între 1130 şi 1163, a reuşit să răstoarne dinastia detestată, să impună stăpânirea almohadă în întregul Magreb şi să stabilească un fel de protectorat asupra principatelor din Andalus, fără a ezita să ia titlul calif ian de „emir al Credincioşilor". Dar urmaşii săi, având de înfruntat rebeliunile din Magreb şi fiind ţinta atacurilor regilor creştini «din Spania, n-au putut

evita în 1212 înfrângerea de la Las Navas de Tolosa*, care a atras pierderea celei mai mari părţi a teritoriilor musulmane, cu excepţia regatului Granadei. A fost sfârşitul unei pe-lioade ce fusese marcată mai ales de intensitatea unei vieţi savante şi intelectuale încurajate de suverani, în timp ce un stil plămădit din influenţe orientale se afirma în decoraţia sau în concepţia monumentelor, iar gândirea filosofică se distingea printr-o reînviere pe cât de scurtă, pe atât de strălucită. Imperiul magrebin n-a întârziat apoi să se dezmembreze, pentru a face loc celor trei regate berbere: al Merinizilor* la vest, al Abdalwadizilor din Tlemcen* la centru şi al Hafsizilor* în Ifrlkiya, toate pe deplin autonome şi relativ prospere, ou toate că pretenţia Hafsizilor de a fi recunoscuţi califi scurt timp înainte de căderea Bagdadului a fost sortită să rămână fără urmare.

Alte dinastii nu mai puţin ataşate de independenţa lor, dar limitate la un domeniu strict circumscris din punct de vedere geografic şi mereu expuse la atacuri exterioare venite fie din Orient, fie din Europa în plină expansiune, aveau apoi să le succeadă, în timp ce stăpânirea islamică asupra Spaniei se reducea treptat doar la existenţa principatului Nasrizilor*, celebru mai cu seamă prin vestigiile palatului-citadelă al Alhambrei din Granada rămase de la ei şi prin ultimele sclipiri ce le răspândea acolo o artă

hispano-maură pe cale de a apune. Se asista atunci la o încetată retragere în sine a civilizaţiei arabe occidentale, dornică de a păstra, sub o formă nedesăvârşită şi înăsprită, dar *V*

de cele mai multe ori uşor de recunoscut, trăsăturile fundamentale ale civilizaţiei clasice a Islamului arab.

În Orient, dimpotrivă, aceeaşi civilizaţie, pe care invazia selgiucidă contribuise deja s-o transforme, avea să continue a suferi, din secol în secol şi după regiuni, mutaţii complete, păstrând totuşi în mod voit sub noile sale aspecte reflexul a ceea ce fusese ea altă dată în perioada de început a veacului ei de mijloc imperial. Încetul cu încetul, în urma invaziilor turceşti întărite de invazia mongolă din secolul al XIII-lea, aveau să se distingă în sfera ei îndeosebi trei ansambluri, s-ar putea chiar spune trei lumi. A existat de atunci înainte, la est de graniţa marcată de Irak, ansamblul iranian şi indo-iranian, unde au apărut, după ani de tulburări sub stăpânirea dinastiei mongole a Il-Hânilor* şi a aceleia a epigonilor lor, dinastia Safavizilor* şi aceea a Mogulilor*, dominând fiecare peste jumătate din acest imens domeniu. În ansamblul turc, s-au impus Otomanii*, care au construit pentru secole un nou imperiu jumătate european şi jumătate asiatic, după ce învinseseră diferite principate tribale anatoliene, în mijlocul cărora puterea lor crescuse la început. În sfârşit, ansamblul arab din Orientul Apropiat,

rămas până în secolul al XVI-lea supus Mamelucilor, a păstrat chiar sub dominaţia otomană originalitatea culturii sale exclusiv arabofone.

Dar cel mai izbitor rămâne faptul, că, în aceste diverse ansambluri, principiile de guvrenare şi de organizare socială proprii civilizaţiei islamice, departe de a dispărea, nu şi-au pierdut niciodată valabilitatea şi au ştiut să se adapteze unor unităţi etnice şi geografice, în cadrul cărora s-au mulţumit să sufere schimbările adecvate. De unde elaborarea în mediul turc şi în cel persan a unor formule asemănătoare din multe puncte de vedere cu acelea care fuseseră în vigoare în mediul arab medieval şi care au ajuns să se lovească cu brutalitate, 143; n secolul al XIX-lea, de concepţiile occidentale.

*14. TABLOUL GENEALOGIC AL PRINCIPA*LELOR *DINASTII.*

Istoria civilizaţiilor islamice din secolul al XIII-lea până în cel de-al XIX-lea, dominată de voluntara şi nostalgica imitare a societăţii abbaside imperiale, este în fapt aceea a unor reajustări materiale mereu reîncepute şi mereu insuficiente. În domeniul tehnicii, în acela al organizării sociale şi în acela al formării intelectuale, un Orient mai puţin sclerozat decât Magrebul, dar şi el prizonier al trecutului său, se lăsa încetul cu încetul depăşit de o lume nemusulmană, considerată de el ca fiind prea esenţial diferită. Religia islamică, în schimb,

rămânea neatinsă şi avea să continue a-şi deschide pe cale paşnică noi teritorii: Africa neagră, de o parte, Indonezia* de alta. Dar civilizaţia islamică n-avea să mai regăsească niciodată triumfătorul cadru medieval în care reuşise să se constituie într-un tot şi să învingă dezbinările sale interne prin conştiinţa unei superiorităţi pe atunci necontestate.

Partea a doua

I

I

I*

RELIGIE

ŞI SOCIETATE

Capitolul IV *

DATUL REVELAT

ŞI APROFUNDAREA LUI

(SECOLELE AL VII-LEA ŞI AL VIII-LEA)

Religie revelată, Islamul, în accepţia lui medievală, domina toate activităţile omului, viaţa lui spirituală şi morala ca şi atitudinea lui socială şi politică. El nu pretindea numai o adeziune la anumite adevăruri, ci impunea şi un ansamblu de prescripţii care reglementau organizarea lumească a Comunităţii credincioşilor. Viaţa musulmanului se baza aşadar pe acest dat spiritual, şi în jurul lui se organizaseră, încă dintr-o epocă veche, lumea islamică şi civilizaţia ei.

Fără îndoială, şi alte elemente de origine profană au intrat în această din urmă elaborare.

Tr. i diţiile ţărilor cucerite de primii musulmani, de pildă, n-au fost eliminate în mod definitiv, fie ele tradiţii artistice, literare şi filosofico-religioase sau cutume. Ele au reapărut sub forme mai mult sau mai puţin vii, uneori în conformitate cu noile principii religioase, dar mai adesea în opoziţie cu ele, astfel încât nu se poate afirma, nicidecum ca datul revelat a determinat vreodată toate aspectele civilizaţiei crescute sub egida Islamului. Acest dat a constituit totuşi baza pe care s-a construit noua viaţă a comunităţii islamice, legată de cei ce forma originalitatea ei faţă de societăţile anterioare; şi chiar acolo unde a părut treptat învins, el a rămas un element a cărui rezistenţă a continuat să se afirme şi al cărui rol nu poate fi neglijat.

Datul acesta este mult mă A greu de definit decât s-ar putea crede, şi el nu s-a înfăţişat niciodată cu acea simplitate monolitică atribuită 1 prea lesne credinţei musulmane. Furnizat de un text coranic cu privire la care s-au ivit diferite îndoieli, el a fost obiectul unor precizări succesive, care au provocat foarte curând izbucnirea în sânul Comunităţii a unor controverse sau chiar a unor divergenţe, adesea foarte grave, pe care le-a lăsat deja să fie întrevăzute expunerea noastră istorica, totuşi simplificată. Factor de unitate, el a fost şi a rămas de asemenea un factor de dezbinare, în măsura în care a făcut obiectul unor interpretări diferite şi în care aceste interpretări au fost legate

de mişcări politice pătrunse, fiecare, de fanatism.

În privinţa Coranului mai întâi, care se confunda prin deiiniţie în spiritul credincioşilor cu Cuvântul lui Dumnezeu şi care constituia aşadar regula esenţială a comportamentului lor, nu trebuie să uităm că versetele, „recitate" de Muhammad, după cum s-a văzut mai sus, în temeiul unui ordin imperativ căruia nu era în măsură să i se sustragă, nu s-au înfăţişat decât târziu ca un depozit intangibil, fixat în ordinea şi în forma pe care o cunoaştem în prezent. Textul lor sacru îşi are propria istorie, fără de care multe dintre discuţiile din primele secole n-ar putea fi înţelese astăzi.

Potrivit tradiţiei musulmane, ele n-au fost consemnate în scris sub controlul lui Muhammad, care nu le-a reunit niciodată într-un tot, ci s-a mulţumit să vestească, doar cu puţin timp înainte de moartea lui, sfârşitul unei Revelaţii eşalonate pe un lung jir de ani. Ele fuseseră pe deasupra comunicate în fragmente succesive, datorită unor împrejurări schimbătoare din cursul vieţii Profetului, fără ca vreodată acesta să se simtă legat printr-o afirmaţie anterioară: „Scurtăm un verset sau îl facem uitat, aducem unul mai bun sau unul asemănător", se spune, de exemplu în versetul 100 al suratei a II-a.

Iniţiativa câtorva Discipoli constituie singura

18 explicaţie a faptului că diferite pasaje ale Coranului au fost notate succesiv în chip

nesistematic şâj; pe materiale de tot felul, de cele mai multe ori Ioane rudimentare (foi de palmier, cioburi, fragmente de oase), apoi regrupate până a da naştere la adevărate copii pe pergament. Mai degrabă decât în aceste foi, oamenii se încredeau însă în memoria auditorilor, dintre care despre unii se spunea că-i „reuneau Revelaţia în pieptul lor". Unor atare! personaje le-a revenit deci pe urmă, după mărturii care nu pot fi respinse cu temei, sarcina de a nota în scris sau mai curând de a dicta propria lor formulare a suratelor coranice. Vărul lui Mu-hammad, Ibn al – Abbăs, celălalt văr şi ginere al său, Alt, unii celebri Tadiţionişti, ca Ubayy şi Ibn Mas ud* au fost astfel răspunzători de versiuni personal? în timp ce primii califi Abu Bakr şi TTmar l-au pus să îndeplinească aceeaşi sarcini pe Zayd, fost sclav eliberat al Profetului, care trăise în anturajul său imediat şi îi servise chiar, după unii, drept „secretar". Această ultimă versiune a fost aleasă după aceea, în timpul celui de-al treilea calif Uthmăn şi din ordinul lui, drept singura ce avea autoritate şi care a devenit „vulgata", copiată oficial în diverse exemplare ce au fost trimise în fiecare din marile oraşe ale lumii musulmane, ca Damascul, Kufa, Basra şi Meca.

Această ultimă măsură, care pare greu de pus la îndoială, ar fi suficientă pentru a dovedi că textul sacru n-a fost imediat stabilit în mod irevocabil. Ea n-a împiedicat de altfel pe locuitorii oraşului Kufa să rămână credincioşi versiunii lui

Ibn

Mas ud, din care au ajuns până la noi anumite variante, şi n-a şters nici amintirea *corpus-ului* lui

AIT, care prezenta suratele într-o ordine diferită şi conţinea pe lângă ele capitole suplimentare, al căror text este păstrat în unele lucrări. De altfel, urme ale impreciziei cu care a fost consemnată

Revelaţia se mai găsesc în titlurile diferite pe care transcrierile oficiale le dau câtorva surate, denumind, de pildă, acelaşi capitol aici „Ajutorul" şi dincolo „Controversa". 150

II

„Lecturi" * diferite ale textului stabilit au rămas, pe de altă parte, posibile multă vreme datorită nu numai absenţei de semne marcând vocalele în grafia arabă primitivă, ci şi polivalenţei anumitor litere ale acestei scrieri atunci când sunt lipsite de semne diacritice, ceea ce era cazul în copiile cele mai vechi, în care acelaşi semn putea fi citit, de pildă, *b*, *n*, *t*, *th* sau *y*. Mai multe sisteme de lectura coranică s-au răspândit l astfel în prima epocă a Islamului, şi abia în secolul al X-lea a fost fixat la şapte numărul lecturilor autorizate, lecturi între care diferenţele rămâneau în general minime, dar care făceau totuşi obiectul unor discuţii uneori pătimaşe din cauza interpretărilor tendenţioase pe care le puteau introduce. Adevărul este că rămâne dificil a face o distincţie între „lecturi" şi „variante", lecturile lui Ibn Mas

ud, de exemplu, încă folosite la începutul secolului al X-lea şi rămase apreciate mai ales în cercurile şi de comportând uneori adausuri care le aseamănă mai degrabă cu variante.

Un exemplu de lectură divergentă poate fi oferit de textul versetului 56 al suratei XXXIII, unde fraza: „Dumnezeu şi îngerii lui îl binecuvântează (*yusalluna*) pe *Cala*) Profet (*al-nabl*)" era citită de Ibn Mi-aş ud: „Dumnezeu şi îngerii lui îl unesc (*yasiluna*) pe *ce au CAliyan*) cu Profetul (*bi-l-nabiy*, ceea ce introducea personalitatea lui Alt, deosebit de scumpă şi iţilor, într-un context unde, după alţii, ea n-avea ce căuta.

Un exemplu de a Aaos poate fi găsit în versetul zis „al Luminii" (*Coran*, XXIV, 35) unde, în loc de: „Dumnezeu este Lumina cerurilor şi a pământului. Lumina lui se aseamănă cu o firidă în care se găseşte o candelă…", Ibn Mas ud citea „Dumnezeu este lumina cerurilor şi a pământului. Lumina lui este după asemănarea luminii aceluia care crede în El şi îi iubeşte pe oamenii din familia Profetului său; ea este ca o firidă în care se găseşte o candelă…"

În ambele cazuri citate, este manifestă aluzia la rolul eminent al lui Alt şi la datoria de a-i iubi

1 pe descendenţii Profetului, potrivit cerinţelor doctrinei şi ăte. Exista însă şi variante mai puţul „orientate", în felul aceleia care priveşte începutul suratei CUI, care se citeşte în prezent

astfel: „Prin ursită, omul este expus pierzaniei, afară de aceia ce au crezut”, în timp de Ibn Mas ud citea: „Prin ursită, Noi l-am creat desigur pe om pentru pierzania lui”.

Versiunile lui Ibn Mas ud au fost condamnate oficial la Bagdad, la începutul secolului al X-lea, ceea ce dovedeşte că la acea epocă ele erau încă păstrate făţiş în anumite cercuri. Cât despre lecturile coranice autorizate, ele aveau pe atunci fiecare zonă ei de influenţă, una Damascul, cealaltă Basra, de pildă, şi era obiceiul ca, într-un oraş determinat, Rugăciunea să fie totdeauna condusă recitind Coranul după o aceeaşi lectura. Se ştie astfel că în Siria, după mărturia unui geograf din secolul al X-lea, domneau pretutindeni lecturile lui Abu’ Amr, cu excepţia Damascului, unde în marea moschee nu se putea conduce Rugăciunea decât dacă se cunoştea lectura lui Ibn Amir. Interesul arătat pentru acest gen de divergenţe depăşea cu mult domeniul simplelor speculaţii pentru a-l atinge pe acela al vieţii religioase cotidiene, după cum dovedeşte o anecdotă vioaie a aceluiaşi geograf, al-Makdisî*, povestind cum provocase la Zabând, în Yemen, uimirea unui cadiu prin lectura pe care o adoptase.

Aceste variaţii de text se adăugau numeroaselor obscurităţi ale cărţii sacre pentru a explica faptul că încă dintr-o epocă veche Coranul a făcut obiectul unor comentarii cu caracter foarte

divers şi nu lipsite de intenţii polemice. Alături de explicaţii pur gramaticale, necesare pentru înţelegerea unei limbi arhaice, figurau ocazional în ele interpretări uneori simbolice, destinate să justifice cutare sau cutare doctrină. Sensului firesc al versetelor, unii comentatori îi opuneau unul „ascuns", considerat drept singurul adevărat. În timp ce tradiţionaliştii rămâneau credincioşi sensului firesc, raţionalizanţii şi susţinătorii unor doctrine esoterice apărau cu dârzenie această semnificaţie nouă.

Este explicabil că o atare exegeză a întâlnit în perioada iniţiaia detractori. Dar eforturile cu caracter mai puţin tendenţios suscitau de asemenea reticenţe, căci explicaţia textului revelat ducea prea des la descoperirea în cuprinsul lui a unor contraziceri şi la încercarea de a le rezolva re-curgând la raţionamente în care opinia personală şi grija de logică jucau un mare rol. Aceste tentative erau deci considerate ca impietăţi şi se prefera la început a socoti că Dumnezeu îşi exprimase gândirea corect şi limpede; în adevăr, oare un verset nu declara: „Dacă-i vezi pe cei ce caută să adâncească semnele [*ayâât*, cuvânt care la acest sens îl adaugă şi pe acela de „verset coranic"] Noastre, întoarceţi faţa de la ei" (*Coran*, VI, 67).

Cum ştiinţa comentatorilor îşi câştigase totuşi treptat dreptul de cetăţenie, s-au discutat pe urmă regulile ce trebuiau urmate, unii pretinzând ca

interpretările să fie sprijinite pe tradiţii datând de la Profet şi de la Discipoli, ceilalţi făcând să intervină reflecţii exterioare acestui cadru. De fapt, condiţiile în care textul Coranului fusese cules şi păstrat deschiseseră calea pentru multe incertitudini ce reclamau cercetări aprofundate. Pe de altă parte, toate mişcările religioase sau politico-reli-gioase care s-au manifestat în Islam nu puteau decât să simtă nevoia ineluctabilă de a-şi justifica doctrina lor recurgând cu mai mult sau mai puţină subtilitate la propria lor interpretare a textului Revelaţiei, rămas şi pentru ele baza noilor lor construcţii. Semnificativ este, de exemplu, faptul că mu tazilismul, şcoală calificată adesea drept raţionalizantă şi căreia i se atribuie uneori un „sistem filosofic", deşi această din urmă expresie este abuzivă, nu s-a dat în lături să demonstreze teza lui despre „Coranul creat", recurgând la versete coranice. Chiar şi adepţii unor doctrine esoterice care credeau într-un adevăr ascuns, inaccesibil vulgului, au continuat să vadă în Coran învelişul exterior pe care e suficient să ştii a-l străpunge pen—3 tru a ajunge la cunoaşterea realităţii profunde.

Toate aceste trăsături au contribuit în definitiv să scoată în relief locul excepţional ocupat în civilizata musulmană de o scriere căreia – cu rare excepţii – toţi erau de acord să-i recunoască „inimitabilitatea" unică. Pentru ei stilul Coranului n-avea şi nu putea să aibă pereche. De altfel

„revelarea” în această limbă arabă care nu atinsese mai înainte nivelul unei limbi de cultura avea să devină primul temei al sentimentului de superioritate care a pus stăpânire pe locuitorii Arabiei începând de la propovăduirea lui Muhammad.

Coranul a conferit în adevăr o calitate preeminentă limbii de care se servea şi care, găsindu-se chiar prin aceasta menită unei folosiri liturgice cu totul apte de a o valorifica, a rămas limba prin excelenţă vehiculată a noii civilizaţii, destinată să se perpetueze în credinţele religioase, cu toate că unele legiuni făcuseră să renască, începând din secolul al XI-lea, limbile şi literaturile lor locale. În ochii gramaticienilor* arabi de pildă, ea a rămas totdeauna modelul la care era necesar să te referi în toate ocaziile. Ea a fost aceea pe care se străduiau s-o explice studiile filologice care au început să înflorească în secolul al VIII-lea şi în cel de-al IX-lea şi care recurgeau pentru a o înţelege; fie la poezia zisă preislamică, a cărei culegere începuse pe atunci, fie la vorbirea beduinilor, care erau consideraţi ca păstrând idiomul arab cel mai vechi, în toată puritatea lui. În pofida evoluţiei şi mlădierii considerabile pe care avea s-o cunoască proza artistică în primii ani ai Imperiului musulman, Coranul a fost totdeauna privit ca normă gramaticală, în timp ce invocaţiile sale lirice rămâneau modelul perfect al frumuseţii literare, model pe care doar poeţii nerespectuoşi,

ca al-Mă arrî*, au cutezat să încerce a-l întrece.

Odată cu această limbă cristalizată în necontestata ei puritate, revelaţia coranică a contribuit la că spândirea unei culturi cu adevărat arabe, aceea pe care o constituiau tradiţii, anecdote şi proverbe datând din epoca anteislamică şi din primii ani ai Islamului. Această cultură e aceea care a fost opusă cu un succes uneori variabil, dar cu o constanţă tenacitate, moştenirilor zise „străine” – aceea a elenismului şi mai ales aceea a iranismului –, pe care unele elemente încercau progresiv să le integreze patrimoniului musulman. Guvernanţii care au susţinut această luptă ştiau în adevăr că a pune la îndoială cultura arabă echivala cu a atinge, pe de o parte, Revelaţiei, „arabă” prin definiţie, pe de altă parte, meritele poporului arab, care fusese ales ca depozitarul ei. Va trebui să aşteptăm perioada pe care o vom numi post-clasâcă, pentru ca să vedem admise oficial opere literare ce se sustrăgeau acestei tradiţii lingvistice şi culturale născute din admiraţia pentru Coran.

Un atare climat de veneraţie a dominat evident orientarea studiilor coranice vechi şi se înţelege de la sine că eforturile depuse de exegeţii şi filologii musulmani de tendinţe diferite pentru a meciza înţelesul exact al textului sacru nu s-au înrudit niciodată decât de foarte departe cu acelea ale istoricilor occidentali moderni. Aceştia, la rândul lor, au căutat mai puţin să interpreteze

suratele coranice decât să le compare şi să le claseze, pentru a determina ordinea cronologică în care ele au trebuit să fi fost revelate altă dată. Transcrierea adoptată de primii califi rânduia în adevăr capitolele în ordinea lungimii, cele mai lungi în frunte, începând cu surata a II-a, care urmează „Limi-nara" şi cuorinde două sute optzeci şi opt de versete, iar cele mai scurte la sfârşit, unde unele surate numără mai puţin de zece versete. După tradiţie, capitolele de la Meca, cele dintâi revelate, ar fi fost în general cele mai scurte, în timp ce capitolele de la Medina erau, dimpotrivă, destul de lungi; aşadar, ordinea actuală ar fi în ansamblu inversul ordinii cronologice. Dar în detaliu, numeroase probleme se pun celui ce vrea să încerce o reconstituire cronologică, a cărei cunoaştere ar fi importantă pentru a putea stabili diferitele etape ale Revelaţiei.

Aceiaşi orientalist] moderni s-au interesat, pe de altă parte, de problemele puse de o limbă pe care ei refuză ş-o recunoască numai ca imagine a vorbirii kurayşiţilor din Meca, ci voiesc s-o lege de acea *koine* poetică răspândită, pare-se, în Ara-bia şi chiar în regiunile siro-mesopotamiene încă din secolul al VI-lea. Dar eforturile lor în această direcţie n-au ajuns încă la nicio concluzie fermă, atât de greu a rămas de a stabili raporturi între limba Coranului, aceea a rapsozilor din Arabia şi aceea a mediilor arabe creştine, unde scrierea*

arabă însăşi ar fi luat, pare-se, naştere din variantele cursive ale altor scrieri semitice mai vechi, jrflate în uz pe atunci. Fără îndoială, limba comună putea fi, în secolul *al* VII-lea, sensibil mai evoluată decât au înclinat unii să creadă. Dar vestigiile ei ajunse până la noi nu permit formarea unei opinii precise, şi nu se ştie în ce măsură textele poeziei preislamice, înd-osebi, n-au fost adaptate, cu prilejul compilării lor în epoca abbasidă, la ceea ce se considera atunci ca fiind norma „clasică”.

TJ1 ară a intra ulterior în amănuntele discuţiilor – la care a dat loc studiul textului coranic printre exegeţii sau filologii musulmani, ca şi printre istoricii din vremea noastră, putem prezenta aci principalele teme ale predicării care a hrănit gândirea medievală, înainte de a rămâne până în zilele noastre baza oricărei gândiri islamice. Aceste teme pot fi ilustrate printr-un anumit număr de citate, a căror traducere nu dă însă decât o idee depărtată, până într-atât îmbracă ele în arabă o formă expresivă şi, s-ar putea chiar spune, o veritabilă forţă incantatorie.

O întreagă serie de surate, printre care cele mai scurte şi probabil cele mai vechi, proclamă într-un stil cu contraste tari şi bogat în imagini apropierea iminentă a judecăţii de apoi*, despre care se găseşte în *Coran*, LXXXIV, 1 – 12, o descriere caracteristică:

Când cerul se va despica, şi *L* va *asculta pe*

*Domn*ul său, după *cuviinţă, când pământul se va netezi*.

1 *haine* (gr.) = limbă comună (n.t.).

aruncând tot ce e pe el şi deşertindu-se, şi *L va asculta pe Domnul său, după cuviinţă* „at*unci,* o, Om*ule,* ce *t*e *s*trăduieşti *c*u *to*tul *spre Stăpânul t*ă*u.*

11 vei întâlni.

Cel ce-şi va *primi* cartea *în mâna dreaptă va fi judecat cu blândeţe şi se va înapoia la ai săi, mă bucurie*;

iar cel ce-şi va primi cartea după spatele său, va chema nimicirea în timp ce va arde în vâlvătaie.

Aceste surate inspira oamenilor teama de pedeapsa finală, care va fi însoţită de copleşitoare manifestări ale puterii divine în ziua cutremurătoare când „oamenii vor fi ca fluturi împrăştiaţi, când munţii vor fi ca fulgi de lână scărmănată” (*Coran*, CI, 4 – 5); în acea clipă, în adevăr, „când cerul se va despica, când stelele se vor împrăştia, când mările vor fi aruncate peste malurile lor, când mormintele vor ieşi la lumină, sufletul va şti ce a adunat pentru el şi împotriva lui” (*Coran*, LXXXII, 1 – 5). Sunt tot atâtea chemări repetate la o reformă morală şi religioasă, de îndemnuri la rânduirea vieţii pe pământ în funcţie de cea de apoi, apeluri ce se adresau mai ales la origine, pare-se, bogaţilor negustori din Meca, vinovaţi de a-i oprima pe *cei* slabi şi săraci, dar care aveau să păstreze apoi o vailoare de

amen:nţare, exprimată îndeosebi de surata XCII:

Prin noapte, când se întinde! *Prin zi, când străluceşte*! *Prin Ceea ce făcut-a bărbatul şi femeia*! *Cu adevărat, roadele strădaniilor voastre sunt deosebite*

Cel ce dă, ce e cucernic şi recunoaşte *ca* adevărată *Prea* Minunata *Răsplată, aceluia înlesni-vom atingerea Supremei Tihne. Celui zgârcit şi plin de-nfumurare, ce vede o minciună în Prea Minunata Răsplată, aceluia înlesni-vom atingerea Supremei Cazne, şi la nimic nu-i va sluji averea când va cădea în foc*

Cu orâleâul zilei de apoi, fiecare va fi judecat după faptele sale: „Cel ce va fi făcut binele cât greutatea unui fir de colb, îl va vedea. Cel ce va fi făcut răul cât greutatea unui fir de colb, îl va vedea” (*Coran*, XCIX 7 – 8). După ce vor fi! cunoscut o „înviere”, a cărei „realitate” este afirmată de numeroase versete, cei buni vor avea parte de plăcerile raiului: „Răsplata lor vor fi, alături de Dumnezeul lor, grădinile Edenului sub care curg pâraie, unde vor sălăşlui nemuritori, pe veci. Dumnezeu va fi mulţumit de ei, şi ei vor fi mulţumiţi de Dumnezeu” (*Coxan*, XCVIII, 7 – 8). Cât despre cei răi, ei vor fi aruncaţi în iad, „dogoarea”, „Focul aprins al lui Dumnezeu, care mistuie până la rărunchi şi se închide deasupra lor ca o boltă pe înalte coloane de flăcări” (*Coran*, CIV, *6 – 9*). Şi în timp ce ecoul acestor teme va continua să se facă auzit în tot timpul vieţii lui

Muhammad, descrierile răsplăţii sau a pedepsei promise vor atinge uneori o minuţioasă precizie care nu va exclude suflul poetic. Surata LVI, 26 – 43, după ce evocă soarta deosebit de demnă de invidiat a unor aleşi, care sunt „Apropiaţii lui Dumnezeu”, se sileşte să prezinte astfel soarta Tovarăşilor Dreptei sau ai Stângii:

Tovarăşii Dreptei (*care sunt tovarăşii Dreptei*!)
vor fi înşiraţi printre jujube: ”.
şi salcâmii fără spini, să
Într-o umbră întinsă „(
Ungă ape curgătoare
Ungă poame îmbelşugate!
nici tăiate, nici păzite, culcaţi pe aşternuturi ridicate deasupra solului.
Hurii ce le-am creat desăvârşite şi le-am păstrat fecioare;
gingaşe, de aceeaşi tinereţe, date vor fi Tovarăşilor Dreptei, sumedenie dintre Cei dinainte!
şi sumedenie dintre Cei de apoi!
Tovarăşii Stângii (*care sunt Tovarăşii Stângii*!)
vor fi într-un vânt arzător şi o apă clocotită, sub o umbră de fum neagră, nici răcoroasă, nici binefăcătoare, 158.159

Alături de acest mesaj totodată escatologic şi moral, al cărui conţinut simplu şi ale cărui imagini violente nu oferă totuşi nicio regulă de viaţă, a apărut foarte devreme trăsătura majoră a propovăduirii muhammadiene, şi anume

proclamarea unicităţii unui Dumnezeu, care porunceşte universului şi conduce oamenii după voinţa lui. O surată, surata EXII, al cărei titlu este adesea tradus prin „surata Cultului sincer”, constituie expresia cea mai desăvârşită a acestei dogme, simţită ca atare de musulmani, cărora le-a plăcut s-o reproducă în inscripţiile monumentale cu caracter religios, ca şi pe monezile cele mai vechi:

Spune: *El este Dumnezeu, cel unic, Dumnezeu cel veşnic. El n-a zămislit şi n-a fost zămislit. De-o seamă cu El nu-i nimeni*.

Un verset, versetul 16 al suratei a III-a, în care Dumnezeu însuşi atestă unicitatea sa, constituie în această privinţă încă o mărturie frecvent repetată: „Dumnezeu mărturiseşte astfel că nu e Dumnezeu afară de el, iar îngerii şi cei ce posedă ştiinţa şi se ridică pentru dreptate mărturisesc că nu e Dumnezeu afară de El, Puternicul, înţeleptul”. Dar relaţia ce există între un Dumnezeu atotputernic şi omul pe care l-a creat este exprimată mai ales pin surata zisă „Liminară” (*Fătiba*), singurul text de rugăciune pe care-l conţine Coranul şi care din această *cauză*, joacă un rol eminent în liturghie:

În numele lui Dumnezeu, cel milostiv, cel îndurător.

Laudă lui *Dumnezeu*, Stăpân *al lumilor*, *Milos, îndurător. Stăpân al zilei Judecăţii/ Pe Tine te preamărim, Ţie îţi cerem ajutor*: *Du-ne pe calea cea dreaptă, calea celor cărora le-ai dăruit*

binefacerile *Tale, care nu sunt nici ţinta mâniei Tale, nici răţăciţii*.

Acest Dumnezeu unic, numit în arabă *AUah* (după un cuvânt care înseamnă la origine „Dumnezeul”), era un dumnezeu personal, Stăpânul fiecărei fiinţe, înzestrat cu numeroase calificative, care apar în chip mai mult sau mai puţin regulat în diversele versete şi care au fost foarte curând adunate pentru a face cu ele o listă, aceea a Numelor* lui Dumnezeu, în număr de nouăzeci şi nouă. Savanţii moderni s-au întrebat, în această privinţă, în ce măsură această concepţie s-a îmbogăţit şi s-a transformat treptat în cursul Revelaţiei, plecând de la un nucleu iniţial. S-au putut astfel face ipoteze asupra vechimii noţiunii Dumnezeului „milostiv”, care apare în formula ce precede fiecare surată, „În numele Domnului, cel Milostiv, cel Milos”. Este însă evident că pentru musulmanul din evul mediu, ca şi pentru credinciosul de azi, o atare preocupare n-avea niciun rost şi că-i era de ajuns să găsească în Coran o imagine a lui Dumnezeu cu aspecte complementare, pe care le socotea deopotrivă de importante.

Această imagine era în primul rând aceea a unui Dumnezeu creator, care nu numai că a creat lumea, ca în tradiţia iudeo-creştină: „Acela care a făcut în şase zile cerurile şi pământul şi ce este între ele, apoi s-a aşezat cu măreţie pe tron” *Coran*, XXV, 60), ci continuă să creeze tot ce mişcă

şi trăieşte pe pământ. El e principiul oricărei vieţi, cuprinde şi cunoaşte orice lucru, după cum afirmă un verset deseori reprodus: „Dumnezeu – nu este Dumnezeu afară de El – este Cel viu, Cel veşnic. Nici toropeala, nici somnul nu-L cuprind. Al Lui este ceea ce se află în ceruri şi ceea ce se află pe pământ. Care e acela ce va mijloci pe lângă el fără voia Lui? El ştie ce se găseşte înaintea oamenilor şi în spatele lor, în timp ce ei nu cuprind din ştiinţa Lui decât ce vrea El. Tronul Lui se întinde peste ceruri şi pământ. Păstrarea lor nu-L copleşeşte. El este Cel înalt, Cel puternic”. (*Coran* II, 256).

Din atotput micia lui Dumnezeu, din atotştinţa şi îndurarea lui, decurg principalele sale aspecte. În îndurarea lui, el a dăruit Revelaţia, pentru a permite oamenilor să urmeze calea cea dreaptă, şi-i iartă pe cei Ce s-ar rătăci. Dai1, atotputernic, el îi conduce în acelaşi timp pe oameni după bunul sau plac şi poate „rătăci pe cine vrea”, să facă credincios sau necredincios pe cine vrea: „Aceluia pe care Dumnezeu vrea să-l îndrume, El îi deschide pieptul în faţa Islamului. Aceluia pe care vrea să-l rătăcească, El îi face pieptul îngust, îl pune la strâmtoare de parcă s-ar sui la cer. Astfel Dumnezeu face mânia Lui să apese asupra acelora ce nu cred” (*Coran*, VI, 125). Răspunderea omenească, afirmată de versetele privitoare la judecata de apoi, se găseşte astfel limitată de alte pasaje, care par să se fi aplicat iniţial la rătăcirea de neînţeles în care se complăceau oamenii din

Meca atunci când au refuzat să adere la Islam. Resursa esenţială rămâne în acest caz însuşi Dumnezeu, căruia musulmanul n-are decât să i se destăinuiască cerându-i adăpost.

Transcendent şi unic, Dumnezeul „căruia nimic nu i se aseamănă" (*Coran*, XLII, *9*) se interesează totuşi de oameni, creaturile lui. Ei sunt aceia cărora le-a transmis Porunca lui sub forma Revelaţiei, care este deci Cuvântul lui. El îi ajută pe credincioşi cu Sufletul sau Duhul său, de nu chiar cu Prezenţa lui, dacă trebuie înţeles astfel termenul *sakina*, mai degrabă întrebuinţat de comentatori ca însemnând „seninătate, calm", termen ce apare în versetele din perioada de la Medina, cum e următorul: „El e acela care a făcut prezenţa divina sa pogoare în inimile credincioşilor, pentru ca ei să adauge o credinţă la credinţa lor" (*Coran*, XLVIII, 4). Dar prezenţa lui Dumnezeu este cel mai adesea simbolizată de Lumina lui, pe care o evocă celebrul verset 35 al suratei XXIV: „Dumnezeu este Lumina cerurilor şi a pământului. Lumina Lui seamănă cu o firidă în care se află o candelă; candela este într-un vas de sticlă: sticla luceşte ca o stea sclipitoare. Ea pare aprinsă dintr-un pom sfinţit, măslin ce nu este nici din Răsărit, nici din Apus, al cărui ulei ar fi în stare să lumineze singur, chiar dacă niciun foc nu l-ar atinge. Lumina peste Lumină. Spre Lumina Sa Dumnezeu îndreaptă pe cine vrea".

Dumnezeu, are, pe de altă parte, la slujitori şi

soli, îngerii, creaţi din lumină, cărora li se opun demonii, creaţi din foc şi comandaţi de Iblâs.

Iblâs ar fi un fost înger, care s-ar fi răsculat şi ar fi refuzat să se prosterneze în faţa primului om, spunând: „Sunt mai bun decât ceea ce ai creat. Tu m-ai creat din foc, pe când pe el Tu l-ai creat din argilă” (*Coran*, XXXIX, *77*). Între îngeri şi demoni subzistă djinnii*, moşteniţi de la credinţele anteislamice”.

Cu oamenii, „fiii lui Adam”, Dumnezeu a încheiat un Pact* înainte chiar ca ei să fi fost creaţi: „Şi aminteşte-le că atunci când Dumnezeul tău a scos o seminţie din rărunchii fiilor lui Adam şi i-a făcut să mărturisească împotriva lor înşile: «Nu sunt eu oare Dumnezeul vostru?» urmaşii fiilor lui Adam au răspuns: «Da! stăm martori despre aceasta!» „(*Coran*, VII, 171). El i-a lăsat însă lui iblâs puterea de a-i ademeni pe oameni şi, pentru a-i menţine pe aceştia pe calea cea dreaptă, el a trimis revelaţii succesive diferitelor popoare, care au refuzat să le asculte. Aşa a făcut poporul lui Noe, la fel ca tribul Ad* şi neamul Thamud*, popoare legendare din Arabia, care, înaintea oamenilor din Meca, s-au făcut vinovaţi de respingerea mesajului şi de o necredinţă stigmatizată în unele surate: „Înainte de ei, poporul lui Noe a strigat că ar fi o minciună. Pe slujitorul Nostru l-au făcut mincinos. Au spus despre el: «E un smintit!» A fost respins şi s-a rugat către Domnul lui: «Sunt biruit, ajută-mă!»

Noi am deschis porţile cerului unui puhoi năvalnic; am făcut izvoare să ţâşnească din pământ, şi cele două şuvoaie s-au unit după porunca data [...] Poporul Ad a strigat împotriva minciunii. Cum Mi-au fost zbuciumul, aşa şi semnele prevestitoare! Am dezlănţuit împotriva lor, într-o zi aducătoare de nenorociri, nesfârşită, un vânt vâjâitor care smulgea oamenii ca trunchiurile de palmier dezrădăcinate [...] Tfoamuzii au tratat de minciuni prevenirile. Ei au strigat: «Urma-vom oare pe un singur om ieşit din noi? Am cădea atunci în rătăcire şi în nebunie! Virtutea pilduitoare i-a fost dată numai lui dintre noi? Nicidecum. E

un înşelător neruşinat!» Ei vor afla mâine cine e înşelătorul neruşinat!" (*Coran*, LIV, 9 – 12,18 – 20 şi 23 – 26).

Alte exemple analoage sunt luate din istoria poporului evreu. Astfel Avraam* a încercat zadarnic să-i abată pe ai săi de la adorarea idolilor: „Ei s-au întors de la el şi au fugit. El s-a strecurat atunci lângă idolii lor şi le-a zis: «Cum! Nu mâncaţi? De ce nu vorbiţi?» şi s-a năpustit asupra lor, lovindu-i cu dreapta. Oamenii au alergat spre el: «Vă închinaţi, a întrebat el, la ceea ce ciopliţi, când Dumnezeu e acela care v-a făcut, pe voi şi ceea ce aţi plăsmuit?

— Clădiţi un cuptor pentru el, i se răspunse, şi aruncaţi-l în văpaie!» „(*Coran*, XXXVII, 88 – 95). Cât despre Moise*, el şi-a condus poporul spre

Pământul făgăduinţei, dar în timp ce primea pe muntele sfânt poruncile lui Dumnezeu, poporul lui şi-a cioplit un idol şi a pornit să i se închine: „când Moise spuse poporului său: «O, norod al meu! v-aţi făcut rău vouă înşivă luând Viţelul de aur ca idol. Întoarceţi-vă la Creatorul vostru şi ucideţi-vă! Va fi mai bine pentru voi în ochii Creatorului vostru şi El îşi va reveni din mânia Sa împotriva voastră. În adevăr, El este Revocatorul, îndurătorul» „(*Coran*, II, 51). Mai sunt pomeniţi şi alţi trimişi – Lot, Iosif, Ilie, Eli-seu – ca martori ai atotputerniciei divine, de care nimeni nu poate să scape. Muhammad apare astfel ca ultimul dintre aceşti profeţi pe care Dumnezeu i-a trimis omenirii necredincioase şi trufaşe, acela, de asemenea, care aduce oamenilor mijlocul mântuirii definitive. Povestirea pedepselor suferite de popoarele care i-au respins pe predecesorii săi umple versetele din cea de-a doua perioadă de la Meca, corespunzătoare celor mai aprinse certuri între Muhammad şi kurayşiţi.

La capătul şirului pe care-l încheie apariţia lui Muhammad se situează figura lui Iisus, numit să*, a cărui naştere virginală Coranul o recunoaşte şi căruia îi atribuie miracole, fără a face însă din el mai mult decât un profet: „Aminteşte, când îngerii au zis”: «O, Maria! Dumnezeu îţi vesteşte Cuvân— 3 tul ce vine de la „El, al cărui nume este Mesia, iâsus, fiu al Mariei, cate va străluci în viaţa Cea nemijlocită şi în cea de apoi şi va fi printre Apropiaţii Domnului, îi va grăi oamenilor, în

leagăn şi în vârsta de bărbat şi va fi printre sfinţi» „(*Coran*, III, 40 – 41). De altfel, Muhammad, vor-Dind la porunca unui Glas pe care-l identiiicase cu aceia al îngerului Gabriel, n-avea pretenţia de a propovădui o religie nouă. Învăţătura pe care a proclamat-o a fost pentru el religia lui Avraam lianâful, pe care evreu şi creştinii o alteraseră şi pe care era însărcinat s-o restabilească în integritatea ei. De aci, îndemnurile repetate adresate de el „celor cu Scriptura" pentru a-i face să accepte Revelaţia autentică şi să-şi lepede erorile: „O, voi, cei cu Scriptura! De ce denaturaţi adevărul cu ajutorul masiuirii? De ce tăinuiţi adevărul cu toate că ştiţi?" (*Coran*, III, 64). „O, voi, cei cu Scriptura! Nu întreceţi măsura în credinţa voastră! Nu spuneţi despre Dumnezeu decât adevărul! Mesia, Iisus, fiul Mariei este doar Apostolul Domnului, Cuvântul Lui pus de el în Mâna şi un Duh ieşit din El. Credeţi în Dumnezeu şi în Apostolii Săi şi nu spuneţi: «Trei!» Încetaţi! Va fi un bine pentru voi. Dumnezeu nu e decât unul. Mărire Lui. El să aibă un copil? Al lui e ceea ce este în ceruri şi pe pământ. Dumnezeu e de ajuns ca ocrotitor!" (*Coran*, IV, 169).

În această perspectivă, Avraam era întemeietorul templului de la Meca, identificat cu Ka'ba: „Şi amintiţi-vă când am făcut [din templul de la Meca] un loc de adunare şi un adăpost pentru oameni, şi am zis: «Ţineţi locul lui Avraam ca loc de rugăciune!» Făcut-am învoială cu

Avraam şi Ismail zicându-le: «Curăţaţi casa Mea pentru cei ce fac înconjurul ei, pentru cei ce se retrag ca să se reculeagă, pentru cei ce se pleacă şi se închină în ea» „(*Coran*, II, 119). „Amintiţi-vă când Avraam, cu Ismail, înălţa zidurile [templului de la Meca], zicând: «Stăpâne! Primeşte aceasta de la noi! Tu eşti Cel ce aude! Cel ce ştie!» „(*Coran*, II, 121). Meca era astfel considerată leagănul Revelaţiei eterne, comunicată de acum înainte de Muhammad în arabă, căci ea se adresa mai întâi poporului arab, ales de Dumnezeu ca s-o primească.

Această învăţătură plină *dz* amintiri iudeo-creştine, în care se regăseau accente demne de profeţii biblici şi pasaje comparabile cu imnuri siriace, se învecina în apelurile lui Muhammad cu prescripţiile care reglementau pe viitor viaţa noii comunităţi. Era vorba mai întâi de prescripţiile rituale care priveau îndeplinirea Rugăciunii, a Postului şi a Pelerinajului, îl obligau pe credincios să se achite de Dania legală şi corespundeau la atitudinea de supunere definită mai înainte. Dar se găseau în ea şi prescripţii sociale privind căsătoria*, moştenirea şi sclavia, al căror scop era în general acela de a corecta vechile obiceiuri ale arabilor beduini sau caravanieri, îndeosebi în ceea ce priveşte protecţia femeilor şi a orfanilor. Semnificative în această privinţa sunt anumite pasaje ale suratei zise „a Femeilor”, ale cărei versete au fost revelate după bătălia de la Uhud,

care se soldase prin moartea unui mare număr de credincioşi: „Daţi orfanilor bunurile lor! Nu răspundeţi la bine cu răul! Nu mâncaţi averea lor în folosul averii voastre, căci aceasta e un păcat greu. Dacă vă e teamă că veţi fi nedrepţi faţă de orfani… atunci luaţi ca soţii două, trei sau patrii dintre femeile care vă vor fi plăcute, dar dacă vă e teamă că nu veţi fi cu dreptate, atunci luaţi numai una sau concubine! Aceasta vă va ajuta să nu fiţi părtinitori” (Cora*n, IV*, 2 – 3). În aceeaşi surată se mai poate citi: „O, voi cei ce credeţi! Nu vă apropiaţi de Rugăciune atunci când sunteţi beţi, înainte de a şti ce spuneţi! Nu vă apropiaţi de ea în stare de necurăţenie – afară doar dacă sunteţi în călătorie – înainte de a vă fi spălat! Dacă sunteţi bolnavi sau în călătorie, ori dacă unul din voi vine din locul tainic, ori dacă v-aţi mâegâiat soţiile şi nu găsiţi apă, luaţi nisip bun de pe sol şi treceţi-vi-l pe faţa şi pe mâini! Dumnezeu e îngăduitor şi iertător!” (Cora*n, IV*, 46).

Aceste sfaturi adesea foarte minuţioase, îndeosebi în ce priveşte regulile de succesiune, se situau 165 pe un plan practic şi se deosebeau de adjuraţiile cu Caracter teologic, atingând însă doar rareori o adevărată forţă morală, sensibilă totuşi într-un verset ca acela ce se străduia să definească evlavia, spunând: „Evlavia nu constă în a vă întoarce cu faţa spre răsărit şi spre apus, ci evlavios e acela ce crede în Dumnezeu şi în ziua de apoi, în îngeri, în Scriptură şi în Profeţi, acela

ce dă din bunul sau – din oricâtă dragoste pentru El – rudelor, orfanilor, săracilor, călătorilor, cerşetorilor şi pentru dezrobirea sclavilor, acela ce-şi săvârşeste Rugăciunea şi face milostenii. Şi cei ce-şi îndeplinesc făgăduinţele când le-au făcut, cei statornici în mijlocul greutăţilor, a nenorocirilor şi în clipa primejdiei, aceştia sunt cei drepţi, cei temători de Dumnezeu" (*Coran*, II, 172). Acestui verset îi „poate fi alăturat tabloul, aflat în alt loc, al calităţilor pretinse de Dumnezeu credinciosului: „Siu-jiţi-l pe Dumnezeu şi nu puneţi nimic pe o treaptă cu El! Faceţi binele tatălui şi mamei voastre, aproapelui, orfanilor, săracilor, clientului prin rudenie, clientului prin vecinătate, tovarăşului prin vecinătate, călătorului şi sclavilor voştri! Dumnezeu nu-l iubeşte pe cel ce e semeţ şi plin de îngâmfare. El nu-i iubeşte pe cei care sunt zgârciţi şi-i îndeamnă pe alţi oameni la zgârcenie, care trec sub tăcere bunăvoinţa pe care Dumnezeu le-a arătat-o. Am pregătit pentru necredincioşi o pedeapsă înjositoare. Dumnezeu nu-i iubeşte pe aceia ce-şi cheltuiesc bunurile în pomeni doar pentru a fi văzuţi de oameni, fără să creadă în Dumnezeu, nici în ziua de apoi. Cel ce-l are pe Satana ca tovarăş, ce dezgustător e acest tovarăş!" (*Coran*, IV, 40 – 42).

D

ominate aşadar de teama de puterea arbitrară a Creatorului şi de o încredere destul de vagă în mila lui, temele principale ale Coranului aveau

nevoie să fie explicitate pentru a oferi bazele unei adevărate reguli de viaţă. Aceasta sarcină a fost asumată la început de Muhammad însuşi, care a călăuzit cu o atenţie veşnic trează primele dezvoltări ale micii sale comunităţi din Medina; el a rămas pentru viitor interpretul ideal al Revelaţiei, acela ale cărui fapte *şi* cuvinte, păstrate cu grifă de Discipoli sub formă orală, apoi scrisă, au constituit îndreptarul înd spensabil al juriştilor şi al teologilor ulteriori. Atât de mare a fost, în adevăr, respectul de care n-avea să înceteze de a fi înconiurată, în tot cursul istoriei Islamului, persoana Profetului, încât… comportarea" lui personală, sau e *urma*, reflectată în Tradiţia relativă la cuvntele, faptele şi gesturile lui, sau *hachâth*, a fost totdeauna considerată ca un fel de ilustrare desăvârşită şi permanentă a doctrinei prea adesea ambigue, a Revelaţiei. Imitarea acestei *sunna* a inspirat, de pildă, anumite aspecte ale Islamului ulterior, aspecte pe care revelaţia coranică sneură nu le-ar putea explica; este vorba îndeosebi de caracterul lui războinic, imitare a vieţii lui Muhammad şi a eforturilor sale de a găsi în triumful armelor dovada adevărului misiunii sale.

Obiceiurile urmate de Muhammad corespundeau însă unei situaţii sociale determinate care, în pofida efectelor unui spirit nou, rămânea mai mult sau mai puţin comandată de deprinderile oroprâî Ara-biei preislamice. Ele

nu puteau constitui un răspuns suficient la întrebările pe care aveau să şi le pună succesiv, într-un context istoric transformat, membrii unei comunităţi islamice în clină dezvoltare, agitată de neînţelegeri interne şi înviorată prin contactele ei cu civilizaţiile bizantină şi sasanâdă, cărora li se substituise. Principalele probleme *os* care le-a avut de dezlegat, încă de la dispariţia Profetului şi ne măsura ivirii unui anumit număr de crize colâtice şi religioase, cugetarea or im lor credincioşi, au dat naştere deci unor soluţii divergente, corespunzând la tot atâtea interpretări ale doctrinei musulmane şi care explică naşterea unor adevărate scoli de gândire distincte şi uneori omise în diferitele domenii ale teologiei, ale dreptului sau ale misticii.

Domeniul teologic, în care s-au ivit îndată mo – „eme atât de grave ca aceea a *imamat*—*m* şi statutului credincioşilor, a fost fără îndoială atins cel dintâi de eforturile acestei progresive luări de conştiinţă. În adevăr, îndată după moartea Profetului, se înfruntaseră, în mijlocul ambiţiilor contrare ale pretendenţilor la succesiunea lui, mai multe atitudini, ale căror consecinţe istorice le-am văzut mai sus şi care purtau în germene adevărate opţiuni dogmatice. Una fusese aceea a Discipolilor, care au refuzat la început să creadă în moartea lui, socotind că Revelaţia nu este încheiată şi că îndrumătorul lor poate că plecase, asemenea lui Moise, ca să-l întâlnească pe Domnul

lui, atitudine care a fost repede părăsită, dar care avea să corespundă mai târziu unei poziţii fundamentale a unor anumite grupuri de musulmani. Cealaltă fusese aceea a credincioşilor aderenţi la ideea că Muhammad trebuie înlocuit printr-un bărbat capabil de a călăuzi la rândul său Comunitatea. În mijlocul acestor credincioşi, divergentele existente între auxiliarii din Medina, care revendicau puterea pentru ei înşişi, şi expatriaţii din Meca, care au reuşit să obţină proclamarea unuia dintre ei, Abru Bakr, şi să elimine ruda cea mai apropiată a lui Muhammad în persoana vărului şi ginerelui său Al”, au dat naştere, la rândul lor, unei adevărate d spute de principii: califatul trebuia oare să revină membrilor familiei Profetului, oricare ar fi competenţa lor, sau membrilor celor mai calificaţi ai clanului kurayşiţilor?

Această întrebare primord ală era menită să se pună cu o acuitate neîncetat cresc încă cu prilejul discuţiilor care au agitat primele patru califate şi au stat la baza unei succesiuni de evenimente binecunoscute. Ea era legată de definiţia puterii în ţara Islamului, problemă cu caracter atât relig os cât şi politic, dat fiind că era vorba d puterea unui personaj, care succeda Profetului şi care purta titlul de „reprezentant” al Trimisului lui Dumnezeu. Importanţa lui n-a făcut decât să crească cu prilejul marii dezbinări care a urmat uciderii celui de-al treilea calif, kurayşitul

Uthmân, vinovat, după unii, de a nu se fi conformat Legii coranice, privit de alţii – potrivit tezei susţinute de „răzbunătorul sângelui său”, vărul său Mu ăwiya, pe atunci guvernator al Siriei, înainte de a deveni întemeietorul dinastiei umayyade – ca o victimă pe nedrept jertfită de adversarii săi.

Acuzaţiile pe care, în timpul vieţii sale, inamicii săi şi anume partizanii lui Al”, înlăturat pentru a treia oară, nu încetaseră să i le aducă, priveau inovaţiile sale reprobabile – de exemplu, constituirea unui Tezaur în loc de a împărţi produsul prăzii între combatanţi, conform prescripţiilor originare – precum şi modul cum rezervase posturile importante pentru membrii familiei sale, consideraţi de el ca fiind mai siguri şi mai competenţi. Pentru a hotărî asupra culpabilităţii lui, trebuia precizat mai întâi dacă în adevăr califul era dator să respecte cu stricteţe prescripţiile coranice sau dacă îi era îngăduit, pentru binele Comunităţii să introducă regulamente care modificau în fapt aplicarea acestora.

În faţa concepţiei originare apărate de AIT şi care consta în a menţine integral organizarea de tip egalitar instaurată de Profet, se ridica un sistem cu totul diferit, care corespundea acum necesităţii de a întemeia un stat având structura lui proprie şi apărătorii lui siguri. Pentru unii precumpănea respectul faţă de vechea organizare

materială legată de dispoziţiile iniţiale ale Revelaţiei, de Muhammad, *de* amintirea lui şi de prestigiul familiei sale; pentru ceilalţi, ceea ce importa în primul rând erau cerinţele practice ale naşterii şi menţinerii unei noi forme de societate, scăpată de mult din cadrul manifestărilor ei de la Medina. Exprimate în acest fel pentru prima dată, astfel de opţiuni cu privire la natura şi la posibilităţile de a institui o ordine socială islamică adaptată mai mult spiritului decât literei textului coranic afirmau în toată complexitatea ei problema legitimităţii puterii garantate de noua religie; dacă cei mai mulţi recunoşteau ca licită condamnarea la moarte a unui calif vinovat, rămânea totuşi greu de ştiut în ce fel trebuiau apreciate, în acest caz, condiţiile unei atare infidelităţi.

În acelaşi timp, credincioşii se găseau puşi în situaţia de a se pronunţa asupra unei probleme teologice care îi interesa poate în chip şi mai

Kr, direct, aceea a statutului lor de membri, legitimi sau nu, ai Comunităţii. Sângeroasa bătălie zisă a Cămilei, iscată atunci între Discipoli, a stat *h* originea unei dezbateri al cărei ecou se regăseşte în multe scrieri şi care n-a încetat de a alimenta gândirea învăţaţilor şi a juriştilor: obiectul ei era de a stabili care dintre cele două părţi fusese în dreptul ei cu acest prilej şi cum trebuiau judecaţi cei răspunzători de o asemenea ciocnire. Toţi părtaşii la această dramă fratricidă

mi trebuiau ei înglobaţi în aceeaşi condamnare? Nu se putea da un răspuns decât după determinarea împrejurărilor în care lupta cu armele constituia o greşeală gravă şi după reflectarea asupra sorţii rezervate credinciosului vinovat de o atare greşeală. Răspunsurile ce par să fi fost propuse de pe atunci la această întrebare, vitală pentru Comunitatea, a cărei alcătuire exactă trebuia să fie definită şi totodată importantă pentru comportamentul individual al musulmanilor puşi în faţa problemei credinţei şi a acţiunilor, nu ne sunt exact cunoscute. Ele au fost totuşi la originea unor elaborări care s-au concretizat mai târziu şi ale căror divergenţe ar fi suficiente pentru a dovedi diversitatea lor.

Dar cele mai interesante interpretări care au început de atunci a-şi croi drum pe planul teologic au fost fără îndoială acelea ale haridjismului şi ale şiismului, astfel cum s-au ivit ele curând printre partizanii lui CA1”, ireconciliabil dezbinaţi şi preocupaţi de a găsi pentru atitudinile lor politice o justificare doctrinală. Haridjiţii fuseseră cei din tâi care, după ce se separaseră, cum am văzut mai sus, încă din 657, proclamând: „Judecata aparţine numai lui Dumnezeu”, se revoltaseră împotriva lui AIT, pentru a întrupa o concepţie intransigentă asupra Islamului, care a sedus totdeauna anumite grupuri. Dacă pe planul laic ei n-au desfăşurat niciodată o acţiune foarte însemnată sau foarte întinsă, ei aveau să joace un mare rol în istoria

gândirii islamice, ajutând-o să definească anumite noţiuni rămase confuze; opiniile lor, chiar respinse, au stat la originea multor sisteme ce au înflorit în anii posteriori.

Teza esenţială susţinută de haridjismul primitiv era aceea potrivit căreia Comunitatea cuprindea numai credincioşi ce ascultau cu fidelitate de Legea Islamului, excluzându-i pe ceilalţi, care trebuiau chiar, potrivit doctrinei originare, să fie ucişi fără milă. Practic, aceasta însemna condamnarea fără apel a mai multor Discipoli, începând cu Uthmăn, continuând cu Tâlha şi cu al-Zubayr cât şi cu AIT însuşi, oare cu toţii trebuiau consideraţi, potrivit acestei concepţii, „necredincioşi”, sortiţi iadului veşnic, fără ca vreo iertare şi nici vreo mijlocire să poată interveni în favoarea lor. Rezulta de asemenea că însuşi şeful Comunităţii era dator să se supună riguros Legii, meritând, dacă se abătea de la ea, dizgraţia şi moartea, şi că demnitatea de calif trebuia să revină prin definiţie celui mai bun şi nu membrului cutărei familii sau al cutărui clan. De aci, un califat exclusiv electiv şi nicidecum ereditar, pentru care nicio consideraţie de naştere sau de neam nu trebuia să tragă în cumpănă şi nici să împiedice desemnarea celui mai demn, fie el chiar şi un sclav abisiinian. Această doctrină, rigoristă la extrem, dar de o logică de necombătut, îşi găsea desigur justificarea în violenţa rivalităţilor ce urmaseră după moartea Profetului

şi care nu făceau de altfel decât să continue politica de luptă neiertătoare dusă de Muhammad împotriva foştilor să-i tovarăşi de trib din Meca, din momentul când se stabilise în propriul său domeniu. Ea nu s-a menţinut decât cu greu ulterior, deoarece putea fi aplicată numai în teritorii unde tezele haridjite erau admise de toţi. Dacă aceasta s-a întâmplat la sfârşitul secolului al VII-lea în l'ars şi în Arabia, aceste embrioane de state n-au întârziat să dispară, iar haridjiţii, împrăştiaţi printre ceilalţi credincioşi, au fost nevoiţi să atenueze severitatea doctrinei lor, renunţând în acelaşi timp la metodele teroriste şi brutale care caracterizaseră la început insurecţia lor. Vor subzista doar câteva grupuri, ca acela al ibadiţilor* din Magreb, menţi-mndu-se acolo din doctrina lor principiul fundamental, care consta în a lega strâns între ele crer1 dinţa şi acţiunile şi care avea să continue multă vreme a forma un obiect de discuţii între credincioşi.

Într-o parte cu totul diferită însă, mişcarea şiismului, acest „partid" al lui AIT, care a fost foarte activ în epoca umayyadă, se dezvolta pe tărâm teologic în două direcţii, corespunzând la două concepţii despre legitimismul alid. Se ştie că după moartea tragică a lui al-Husayn la Karbală, în 680, şi ralierea fratelui său, al-Hasăi, la regim, avuseseră loc răscoale în favoarea lui Muhammad ibn al-Hanafiya şi că aceste răscoale fuseseră conduse, la sfârşitul secolului al VII-lea, de un

aventurier cu numele de al-Muhtar. Eşecul acestor tentative a dat naştere unor diverse doctrine: după unele imamul, cum era numit pretendentul ce întrupa nădejdile cutărei sau cutărei cauze alide, nu era mort, ci numai dispărut şi avea să se întoarcă spre a triumfa asupra inamicilor să-i; după alţii, fiecare dintre aceşti imami desemnase înainte de a muri un urmaş, asupra numelui căruia părerile erau divergente. Caracteristica grupărilor clan – destine ce s-au constituit atunci era de a încredinţa conducerea propagandei nu imamului însuşi, care trebuia să evite de a se manifesta, ci reprezentantului său, uneori denumit vizir, pe care imamul trebuia să şi-l fi ataşat printr-o legătură de adopţiune spirituală. Unii şi îţi atribuiau, pe de altă parte, imamului lor calităţi supraumane, care-l situau în afara condiţiei de simplu muritor. Ideea unei revelaţii incomplete, a cărei încheiere deplina incumba unor personaje inspirate, deţinătoare de secrete şi de cunoştinţe pe care şi le transmiteau unele altora, începea să-şi croiască drum în mod mai mult sau mai puţin clar, venind să modifice într-un punct esenţial profetologia admisa până atunci.

Dar un spirit iarăşi diferit avea să anime, de la sfârşitul epocii umayyade, celelalte revolte şi de care au fost conduse de Zayd şi de fiul său Yahvă, descendenţi ai lui al-Husayn. Mişcarea lor, care avea să fie denumită mai târziu zayditǎ*, propovăduia răscoala armată şi rezerva titlul de

imam unui descendent al lui AIT capabil de a se distinge 172

prin calităţile sale războinice, prin ştiinţa şi pietatea sa. Ea se întemeia deci în acelaşi timp pe principiul legitimist şi pe meritul personal, în sens larg, al unui pretendent, care era presupus a nu aduce nicio modificare Revelaţiei însăşi. Aderenţii mişcării erau totuşi cumplit de ostili dinastiilor domnitoare, umayyadă întâi, abbasidă pe urmă, şi divergenţele lor asupra definiţiei puterii legitime au atras după de noi sciziuni între musulmani, pentru care concepţia despre imamat făcea parte integrantă din credinţă.

Haridjiţilor şi iţilor, ieşiţi şi unii şi alţii din fracţiunea primei comunităţi musulmane favorabile lui ce au, li se opuneau sprijinitorii unei mişcări politico-religioase care-i susţinea pe suveranii umay-yazi şi care a luat probabil naştere către sfârşitul secolului al VII-lea. Această mişcare era murdjismul*, numit, se poate presupune, pentru că aderenţii lui, susţinând că nimeni nu poate să prevadă hotărârea pe care Dumnezeu o va lua în ziua de apoi cu privire la credincioşii vinovaţi de greşeli grave, preconizau să se „amâne” (*indjă*) judecata, fără a ţine seamă de greşelile pe care unii sau alţii păreau să le fi săvârşit. Astfel credinţa singură era suficientă pentru a-l putea determina pe musulmanul demn de acest nume. O atare doctrină avea o incidenţă politică nicidecum neglijabilă: ea permitea noii

dinastii califiene a Umay-yazilor să scape de acuzaţiile de timpietate pe care adversarii ei şi îţi, haridjiţi sau pietişti le ridicau împotriva ei, fie calificându-i pe suveranii ei drept uzurpatori, fie imputându-le de a fi luat, ca odinioară Uthmăn, măsuri neconforme prescripţiilor coranice şi de a fi transformat călifarul într-un bun familial.

Dar alte discuţii teologice priveau în aceeaşi epocă o chestiune cu totul diferită, aceea a liberului arbitru, asupra căreia textele coranice sunt lipsite de precizie. A încerca de a o defini, însemna a face efortul de a stabili dacă omul este răspunzător de actele sale, sau dacă, dimpotrivă, acestea sim pe de-a întregul determinate de Decretul r3 divin* sau *kadar*. Partizanii „predeterminării”, sau djabriţi, care împiedicau criticile îndreptate de opinia publică împotriva califilor umayyazi, găseau pe atunci un sprijin la dinastia domnitoare. Dar pozi-…ţi-a lor docinnală, care pare a fi fost veche şi foarte curentă în cercurile teologilor, a început brusc să fie combătută de personaje a căror propaganda a părut primejdioasă regimului şi care au fost curând prigonite şi uneori chiar ucise.

Aceşti novatori desemnaţi prin numele oarecum dispreţuitor de kadariţi”, cu alte cuvinte cei ce restrâng puterea Decretului divin prinaiirmarea răspunderii personale a creaturii, şi-au dezvoltat fără îndoiala teoriile sub influenţa polemicilor purtate pe atunci cu creştinii, care

reproşau Islamului concepţiile sale deterministe şi-l acuzau de a lăsa prea puţin loc răspunderii umane. Se ştie în adevăr ca discuţii de acest fel avuseseră loc în timpul perioadei umayyade şi la începutul perioadei abbaside între reprezentanţi ai islamului şi ai creştinismului... Rezervele formulate asupra autenticităţii cutărei refutări sau a cutărei relatări nu suprimă nimic din realitatea acestor contacte. Ne putem însă întreba de asemenea dacă cugetarea filosofică pe care continuau s-o practice la Djund-i Săpur*, în Iran, adepţii vechii şcoli peripateticiene, care fuseseră surghiuniţi acolo de către Justinian, n-a exercitat şi ea o influenţă asupra controverselor epocii. Scopul pentru care anumiţi gânditori musulmani s-ar fi simţit împinşi pe atunci să nuanţeze interpretările teologice ce prevalaseră în perioada iniţială a Islamului ar fi fost acela de a se apăra împotriva argumentelor opuse credinţei lor de acele cercuri stranie, pătrunse adesea de idei gnostice *şi* de metode raţionaliste.

Acestor kadariţi, destul de puţin cunoscuţi, par să li se fi alăturat la sfârşitul califatului umayyad partizanii unei mişcări ce avea să exercite o influenţă considerabilă asupra gândirii islamice, dar ale cărei origini rămân greu de cunoscut. Este vorba de mişcarea mu taziliţilor sau a „scizioniştilor temporizatori”, care s-au „ţinut deoparte”, în împrejurări mai degrabă obscure încă din epoca primelor războaie civile,

declarând că se abţin de a lua 174

atitudine Intre Ali şi adversarii lui succesivi. Atitudinea lor „neutralista” a fost calificată prin termenul de *i tizâl*, *cute* avea pe atunci o semnificare mai ales politică, dar corespundea poate deja unei stări de spirit religioase. Ea a precedat, fără îndoială, justificarea luării lor de poziţie cu ajutorul unei doctrine care cuprindea elemente puţin coerente, dar care în mod esenţial avea să rezerve credinciosului vinovat de o greşeală gravă, cum ar fi participarea la un război civil, o situaţie „intermediară” ce-i lăsa posibilitatea de a se căi şi de a reveni în sânul Comunităţii.

Mu tazilismul primitiv s-ar fi situat astfel de la început la jumătatea drumului dintre haridjism şi murdjism, după cum relatează de altfel tradiţia următoare: „Cineva s-a apropiat într-o zi de al-fiasan albasn* şi i-a pus următoarea întrebare: «Tu, care ai autoritate pe tărâmul religiei, ştii că în zilele noastre s-a manifestat un grup de musulmani care tratează de necredincioşi pe cei ce au săvârşit o greşeală gravă, căci ei socotesc că greşeala gravă este un act de infidelitate care scoate pe om din rândurile Comunităţii; este vorba de handjiţi, partizani ai ameninţării divine. Un alt grup, în schimb, se abţine de a-i judeca pe cei vinovaţi de o greşeală gravă, căci el socoteşte că greşeala gravă nu poate dăuna dacă omul are credinţă şi ca fapta nu face parte integrantă din

credinţa, astfel încât nesupunerea nu dăunează dacă omul are credinţa, iar supunerea nu e de niciun loios aacă ei n-o are; acest grup este acela ai murd-jiţiior? Care e judecata ca în această privinţă?» În timp ce al-Hasan chibzuia, Wasii xbn Aţă l-o lua înainte zicând: «Cât despre mine, declar că cel vinovat de o greşeală gravă nu este nici cu totul credincios, nici cu totul necredincios, ci că se găseşte într-o stare mijlocie între aceea de credincios şi aceea de necredincios.» Apoi, el s-a ridicat şi s-a aşezat deoparte, lângă o coloană a moscheii. «Wăsil s-a despărţit de noi», spuse atunci al-Hasan”, ceea ce i-a atras lui Wasil şi partizanilor să-i denumirea de scizionişti sau mu taziliţi.

La această poziţie, mu tazilismul ar fi adăugat adeziunea la opinia kadirită, care justifica o severitate relativă faţă de păcătoşi. El ar fi adoptat de asemenea o teză care pare să se explice printr-o influenţă a ideilor neoplatoniciene şi care consta în a nega caracterul etern al Coranului, Cuvânt al lui Dumnezeu, teză atribuită unui personaj cu numele de Djahm care s-a revoltat împotriva Umay-yazilor şi a fost executat în 746. Mu tazilismul apăra deci poziţii teologice noi, care vor fi dezvoltate ulterior şi integrate într-un sistem de gândire organizat. El se născuse însă la început dintr-o reflecţie asupra luptelor politice şi suferise influenţa incontestabilă a haridjismului, al cărui rigorism în ceea ce priveşte îndatoririle şefului

Comunităţii îl împărtăşea parţial. Ostil regimului umayyad în declin, pe care-l considera corupt, el insista asupra calităţilor cerute imamului şi, dacă nu se poate afirma că a fost legat de călifarul abbasid, întrucât se ştie că unii dintre partizanii săi au participat la răscoale şi de el a fost capabil cel puţin să influenţeze prin atitudinea sa exigentă politica acestuia. La începutul secolului al IX-lea, el a inspirat chiar iniţiativa originală a califului al-Mă mun, al cărei eşec s-a văzut mai sus. În acel moment, însemnătatea lui ajunsese atât de mare, încât a devenit unul din elementele dominante ale evoluţiei filosofice şi intelectuale în sânul societăţii islamice.

În timp ce dogma era astfel obiectul unor discuţii – adesea aprinse, sprijinite nu numai pe versetele coranice, ci şi pe cuvintele atribuite Profetului sau celor mai eminenţi Discipoli ai săi, ansamblul dreptului islamic, care se aplică în acelaşi timp practicilor cultului şi relaţiilor sociale, era şi el elaborat progresiv. În adevăr, prescripţiile iniţiale se arătaseră repede insuficiente pentru a servi drept bază hotărârilor cârmuitorilor precum şi acelora ale magistraţilor însărcinaţi să arbitreze litigiile, sau să reglementeze relaţiile între particulari. Cele mai însemnate îmbunătăţiri au fost aduse 13

de primii califi, care constituiau autoritatea supremă în această materie. Umăr a precizat astfel anumite dispoziţii ale cultului şi ale

dreptului penal sau succesorial. Umayyadul Umăr II a emis un rescript privitor la chestiunile fiscale deosebit de delicate ce se puneau în vremea lui. Pentru alte chestiuni însă, judecătorii, sau cadiii, erau aceia cărora le revenea sarcina de a interpreta prescripţiile coranice sau de a le completa, fără ca hota-râri le pronunţate de ei să aibă putere de lege. Unui cadiu aflat în încurcătură califul Umar ÎI i-ar fi răspuns: „nimic n-a ajuns până la mine în această privinţă; te las deci să rosteşti o sentinţă corespunzătoare părerii tale”. Fiecare judecător se referea aşadar la propriul său bun simţ, ţinând adesea seamă în cea mai mare măsură de obiceiul local, şi nu exista nicio reglementare juridică în afară de prescripţiile Coranului, de diferite spuse atribuite lui Muhammad sau Discipolilor să-i şi de câteva decizii califiene.

Cadiii diferitelor regiuni se străduiau totuşi să definească o „practică” care sfârşea prin a se impune pe plan local. Au existat astfel, la începutul epocii abbaside, numeroase „practici” diferite, şi Ibn al-Mukaffa” le-a denunţat califului într-un memoriu celebru, în care îl sfătuia să unifice el însuşi în chip autoritar uzanţe pe care le descria spunând: „Una dintre problemele ce trebuie luată în seamă de Prinţul Credincioşilor în legătură cu starea de lucruri din cele două metropole [Basra şi Kufa] ca şi din alte oraşe şi regiuni ale imperiului, este lipsa de uniformitate a

hotărârilor heteroclite ce sunt rostite acolo. Aceste divergenţe au un caracter deosebit de grav în ce priveşte omorurile, femeile şi bunurile. La Hâra omorul şi adulterul sunt licite, în timp ce la Kufa ele sunt ilicite; o atare deosebire se poate observa în însuşi cuprinsul oraşului Kufa, unde e socotit licit într-un cartier ceea ce e ilicit într-altul. Totuşi, în pofida ciudăţeniei lor, aceste hotărâri sunt aplicabile musulmanilor, de vreme ce sunt rostite de cadii ale căror ordine şi decizii sunt valabile [...] Cel ce sc. 177 sprijină pe judecata lui personală este adus, prin preţul pus pe ideile sale, să emită asupra cutărei chestiuni importante privitoare la musulmani o părere ce nu e împărtăşită de niciunul din coreii-gionarii săi; izolarea lui nu-l tulbură însă, şi el aplică sentinţa, recunoscând că este o opinie personală, care nu se sprijină nici pe Coran, nici pe Tradiţie. Dacă Prinţul Credincioşilor ar găsi cu cale să ordone ca aceste sentinţe şi judecăţi deosebite să fie adunate, iar apoi să-i fie supuse într-o culegere, însoţite de argumentele trase din surt*na sau* din raţionamentul inductiv în temeiul cărora au fost pronunţate; dacă Prinţul Credincioşilor ar cerceta apoi aceste documente şi ar exprima cu privire la fiecare cauză părerea pe care i-o va inspira şi impune Dumnezeu; dacă ar interzice cadiilor să dea sentinţe potrivnice, dacă ar face din judecăţile lui un corp*us apl*icabil din oficiu, am putea să nutrim nădejdea de a vedea aceste judecăţi, în

care eroarea se amestecă cu justiţia, constituind prin mila lui Dumnezeu un cod unic şi drept”.

În fapt, califul s-a ferit de a impune voinţa sa corpului de învăţaţi, care, la jumătatea secolului al VIII-lea, începea să-şi manifeste independenţa lui de spirit. Dimpotrivă, un calif ca Hărun al-Raşid recomanda guvernatorilor să-i să-i consulte, în caz de îndoială, pe „cei ce erau versaţi în religia lui Dumnezeu” şi care constituiau la acea epocă autorităţi recunoscute în materie de drept. Ei au fost aceia care au propus încetul cu încetul soluţii pentru chestiunile cele mai urgente. Printre problemele fundamentale despre care învăţaţii au avut de tratat atunci a figurat aceea a obiceiurilor locale şi aceea a regulilor de urmat în exerciţiul judecăţii personale. În primul caz, discuţiile au fost desigur aprige. Cu o sută de ani mai târziu, părerile mai erau împărţite asupra locului de acordat cutumei, dacă e să dăm crezare istoricului al-Balâdhurl*, care scria atunci: „Abu Yusuf este de părere că dacă există într-o ţară un obicei nearab, pe care Islamul nici nu l-a modificat, nici nu l-a suprimat, şi dacă poporul se plânge califului că acest vechi obicei este aspru pentru el, califul nu e îndreptăţit să-l schimbe; dar Mâlik [… 1 este de părere că el poate să-l schimbe chiar dacă este vechi, pentru că el ar fi dator [în împrejurări asemănătoare] să suprime orice obicei valabil introdus de un musulman, fără a vorbi de acelea ce sunt introduse de necredincioşi”. Altfel spus,

unii continuau să considere că dreptul trebuie să corespundă unor consideraţii de echitate şi să fie modificat în consecinţă, în timp ce alţii erau îngrijoraţi de aceste prefaceri şi doreau menţinerea practicii judiciare, chiar dacă aceasta nu era perfectă şi nu se inspira direct din Coran.

Dar mai grave fuseseră fără îndoială discuţiile relative la metoda de urmat pentru a rezolva problemele noi, metodă în care s-a folosit în chip larg judecata personală, până ce o reacţie a început a-şi face drum în secolul al VIII-lea, mai ales în cercurile de la Medina. Vrând să îngrădească atunci caracterul uneori arbitrar al acestor decizii, specaliştii Tradiţiei au susţinut necesitatea ca toate să se întemeieze pe cuvinte ale lui Muhammad, căruia îi atribuiau sentinţele următoare: „Fericit omul ce aude cuvintele mele, le reţine, le castrează şi le transmite; mulţi transmiţători ai dreptului nu sunt jurişti ei înşişi şi mulri oameni transmit dreptul unora ce sunt mai buni jurişti decât ei”.

Rezultatul acestor preocupări a fost naşterea şcolilor de drept care s-au constituit în secolul al VIII-lea în Irak, îndeosebi la Kiufa, precum şi în Arabia. Apariţia lor a coincis cu elaborarea unor magistrale opere jurid; ce, care au văzut lumina zilei mai întâi, la sfârş tul secolului, în şcoala lui Abu Hanâfa* şi în aceea a lui Mălik. În prima scoală aveau să se imounã operele marelui cadiu Abu Yusuf*, autor al unei cărţi despre impozitul

funciar, şi acelea ale lui al-Saybăni*, care tot *în* vremea lui Hărun al-Raşâd a schiţat o eboşă *di* drept internaţional străduindu-se în acelaşi timp să justifice activitatea unei clase de negustori din ce în ce mai importantă. În a doua 9 şcoală a apărut renumitul tratat *Mttwatta* al lui s 4–;

Mălik, care expunea doctrina şcolii medineze şi care va deveni ulterior breviarul malikiţilor din Magreb. S-au manifestat însă şi alţi şefi de şcoală care sunt azi pe cale de a fi daţi uitării pentru că „sistemele" lor n-au supravieţuit, dar care la acea epocă au fost savanţi cu autoritate: îi amintim pe sirianul al-Awză T* şi pe irakianul Sufvăn al Thawrl.

În şcoala lui Abu Hanâfa şi în aceea a lui Mălik au fost elaborate concepte oarecum vagi, prin care se căuta criteriul judecăţii personale, conceptele de *istihsăn* sau „căutarea celei mai bune soluţii" şi de *ististân* sau „căutarea soluţiei celei mai conforme interesului general". Dar situaţia s-a transformat când au apărut noile personalităţi, a lut al Şăfi m şi a lui Ibn Hanbal. Cel dintâi, în *Epistola* lui, a repus în discuţie baza raţionamentului juridic şi a pretins să-l întemeieze nu pe opinii arbitrare, ci pe enunţuri profetice garantate. Partizanilor părerii personale li se opuneau de acum înainte partizanii Tradiţiei, care au reluat învăţătura lui al-şăfi I şi au redus judecata personală la raţionamentul prin analogie* exercitat asupra textelor. Cât despre Ibn Hanbal,

care avea să fie mai ales un tradiţionist, el a făcut şcoală prin preocuparea lui de a se mărgini de asemenea strict la cuvintele Profetului şi ale Discipolilor, mod de a trata problemele juridice care a fost adoptat de un grup de savanţi, până a deveni, la rândul lui, unul din sistemele juridice oficiale ale sunnismului. În fapt, unii ca şi ceilalţi se bizuiau pe opinia comună, pe acel *consensus*" al învăţaţilor, care va ajuta la integrarea în domeniul juridic ca şi în domeniul teologic a practicilor sau ideilor considerate până atunci ca inovaţir blamabile.

Se va vedea mai departe în ce spirit au fost precizate atunci reglementări extrem de minuţioase ale vieţii sociale şi ale celei private. Faptul important de semnalat este stilul particular adoptat începând din acea epocă de o literatură juridică ce rămânea foarte apropiată de Tradiţie, de la care împrumuta o parte din datele ei. Oricare 190

a fost, în adevăr, rolul rezervat în fiecare şcoală referinţelor fundamentale furnizate de *sunna* Profetului, se luase deja obiceiul de a-i cita pe invitaţii cu prestigiu anterior, dar numai prin limitarea le o juxtapunere, în afară de orice construcţie sistematică, a opiniilor atribuite fiecare garantului ei şi sprijinite unele pe altele în virtutea unei legături subtile, pe care nimic n-o indica la început cititorului. De aci, o lipsă aparentă de logică internă, care a dat acestor

prime lucrări de drept aspectul lor rebarbativ pentru un spirit occidental modern, dar care n-a împiedicat tradiţiile alese sau uneori chiar făurite pentru nevoile cauzei de a corespunde în fapt elaborării unor poziţii doctrinale foarte precise.

Ţ) roblemele vieţii morale şi spirituale au început De asemenea să reţină, în cursul primelor două secole, atenţia musulmanilor. Foarte devreme, în adevăr, anumite personaje din mijlocul lor se consacraseră meditaţiei şi ascezei, în care vedeau cele mai bune mijloace de a se „apropia" de Dumne-neu. Ambiţia lor era de a ajunge la rangul acelor privilegiaţi care vor fi în paradis Apropiaţii lui Dumnezeu şi se vor bucura acolo de o răsplată superioară (*Coran*, LVI, 11). Ei căutau să-şi adâncească credinţa şi să realizeze desăvârşita „supunere" faţă de Dumnezeu, dincolo de simpla respectare a prescripţiilor rituale, care le părea insuficientă pentru a atinge starea „superioară" la care aspirau. Versetele privitoare la Judecata de apoi şi acele ce condamnau folosirea bogăţiei alimentau în primul rând meditarea lor, în timp ce le plăcea să evoce pilda profeţilor, ca Muhammad şi înainte de el, Moise şi Iisus, care ar fi propovăduit şi practicat recurgerea la privaţiuni voluntare.

Prima aplicare a unor atare idei a fost pur şi Simplu renunţarea la bunurile acestei lumi, aplicare jă Pre care se mărturie o faimoasă scrisoare adresată de al-Hasan al Basrî califului

umayyad

Linar îl pentru a-l copleşi cu sfaturile ce ur-Iii1 I1

mează: „Păzeşte-te de lumea aceasta cu întreaga ta băgare de seamă; ea aduce cu şarpele, dulce la pipăit, dar al cărui venin e ucigător. Depărtează-te de tot ce te încântă în ea pentru scurta vreme ce o ai de petrecut în mijlocul ei f 1 Păzeşte-te de lumea aceasta, căci nădejdile ei sunt minciuni, iar aşteptările ei înşelăciuni. Uşurinţa ei e doar greutate, limpezimea ei doar noroi. Iată unde e primejdia: sau fericire trecătoare, sau nenorocire bruscă, sau mâhnire dureroasă, sau prăbuşire fără leac. Grea este viaţa unui om care e prevăzător, primejdioasă dacă e îndestulat, veşnic în aşteptarea catastrofei, sigur de pieirea finală. Chiar dacă Atotputernicul n-ar fi rostit osânda asupra lumii, nici n-ar fi născocit o parabolă pentru aceasta, nici n-ar fi poruncit oamenilor să se ţină departe de ea, lumea singură ar fi ajuns ca să-l trezească pe cel ce doarme şi să-l scuture pe cel zăpăcit; cu atât mai mult, când Dumnezeu însuşi ne-a trimis o prevenire împotriva ei şi un îndemn cu privire la ea. Căci lumea aceasta n-are nici greutate, nici valoare în faţa lui Dumnezeu; ea e atât de uşoară încât nu cântăreşte în faţa lui Dumnezeu nici măcar cât o pietricică sau un bulgăre de pământ; după cum s-a spus, Dumnezeu n-a creat nimic care să-i fie mai odios decât lumea aceasta, şi din ziua când a creat-o, El nu s-a mai

uitat la ea, până într-atât o urăşte”.

În cursul secolului al VIII-lea, în Irak, mişcarea ascetică a câştigat numeroşi adanţi, care au început atunci, pe cât se pare, să poarte anteriul de lână (*silf*) ce stă la originea numelui de „sufi” dat ulterior în ţările Islamului misticilor şi cucernicilor care practicau sărăcia. Tot în acest secol al VIII-lea, idealul ascetic s-a transformat, deschizând calea căutării iubirii divine. Lui Ibrahim ibn Adham, ascet originar din Balh, pe care viaţa lui vagabondă l-a purtat până în Siria, unde a murit în *777*, i se datorează, în afară de îndemnurile la frica lui Dumnezeu şi la respingerea dragostei de lume care „îl face pe om orb şi surd şi-l reduce la robie”, o definiţie a „slujirii lui Dumnezeu”, înţeleasă ca „meditaţie şi tăcere, afară doar pentru a-l pomeni pe Dumnezeu”. Atunci a început acea practică a repetării numelui său, ori mai degrabă a diferitelor sale nume, care a deţinut apoi un loc atât de însemnat în activitatea confreriilor mistice. Şi în timp ce un discipol al lui Ibn Adham insista asupra necesităţii părăsirii de sine în voia lui Dumnezeu, o femeie mistică din Basra, Rabi a (m. 8C1), nemulţumită de a duce o existenţă de sărăcie şi de renunţare, trăia în aşteptarea prezenţei divine şi definea pentru prima dată doctrina anihilării eului şi a persistenţei lui veşnice în Dumnezeu. Astfel, ea răspundea acelora ce o cereau în căsătorie: „Legătura căsătoriei este

pentru cei ce au o existenţă fenomenală. În cazul meu această existenţă e absenta. Căci am încetat de a exista şi sunt moartă pentru eu. Exist în Dumnezeu şi sunt cu totul a lui. Trăiesc în umbra poruncii Sale. De la El trebuie cerut contractul de căsătorie, nu de la mine”. Tot ea a fost aceea care a compus pe tema iubirii divine poemul atât de des citat ulterior: „Te iubesc cu două iubiri: iubirea ţintind la propria mea fericire şi iubirea cu adevărat vrednica de Tine. Cât priveşte această iubire a fericirii mede, ea constă în a mă îngriji, să nu mă gândesc decât la Tine şi la nimeni altul. Şi cât despre acea iubire vrednică de Tine, ea doreşte ca vălurile ce Te ascund să cadă şi să te văd. Nicio slavă pentru mine, nici în una nici în alta, ci slavă Ţie pentru aceasta şi pentru aceea”.

Sufismul*, grefat pe primele tendinţe ascetice, îşi făcea astfel apariţia, şi este evident că în elaborarea şi formularea doctrinei lui a trebuit să intervină influenţa multor idei străine. Amintim că un Ibn Adham cunoscuse budismul în Bactriana şi frecventase în Siria anahoreţi creştini, ceea ce îl pusese în contact cu mişcările asceto-mistice nemusulmane. Dar această influenţă nu făcuse negreşit decât să dezvolte ceea ce a putut fi numit, după o formulă a lui L. Massignon, „germenii co-ranki” ai misticismului musulman, născut la început din meditarea asupra unor anumite versete din revelaţia muhammadiană şi făcut ca să-şi găsească 1.183 mai departe

justificarea în pasajele Cărţii sfinte, chiar dacă se va, fi îmbogăţit cu teorii uneori prea puţin ortodoxe.

P

rimele curente ale gândirii islamice suferiseră deci, în aprofundarea datului revelat, influenţa unor factori străini, care au fost vădiţi la naşterea mişcării ascetice, dar totodată perceptibili în evoluţia teologică sau chiar în elaborarea unui drept codificat care rezerva lin loc destul de mare uzanţelor locale anterioare Islamului.

Musulmanii se aflaseră în adevăr în contact, îndată după cuceriri, cu ideile ce serveau atunci drept bază activităţii religioase şi intelectuale a ţărilor ocupate. Era vorba când de gândirea creştină, care, în pofida convertirilor, rămânea vie în numeroase centre, când de gândirea iraniană, ai cărei adepţi erau foarte activi în regiunile orientale, când, mai ales, de gândirea greacă, a cărei influenţă s-a făcut simţită prin mijlocirea traducerilor pe care le păstrau sau le executau elemente autohtone culte.

Se ştie că în epoca umayyiada creştinii mai formau grupuri importante şi că mulţi dintre ei serveau în administraţia califiană. Acesta a fost, de pildă, cazul lui Ioan Damaschinul, a cărui autoritate teologică este de altfel binecunoscută şi care s-a dedicat combaterii ereziilor şi doctrinelor eronate, printre care îşi avea locul, în ochii lui, şi Islamul. Chiar şi în epoca abbasida numeroşi

scribi nestorieni populau birourile, exagerat lărgite, ale capitalei bagdadiene, în timp ce se manifestau de asemenea printre coreligionarii lor diferite talente de polemişti. În Irak ca şi în Siria, ţelul acestor polemişti era de a demonstra superioritatea creştinismului asupra Islamului, fie în scrierile ce au ajuns până la noi într-o formă uneori puţin autentică, fie în controverse publice. Noţiunile de atotputernicie divină, de atribute* şi de nume divine, de liber arbitru în sfârşit, erau pe atunci dezbătute de teologi care aveau o practică a logicii aristotelice nedobândita încă de gânditorii musulmani.

Mai insidioasa desigur era „propaganda" iraniană, şi chiar maniheistă, ce s-a exercitat la începutul Imperiului abbasid prin intermediul unor autori deprinşi cu folosirea limbii pehlevi şi a arabei, dintre care cel mai reprezentativ a fost fără îndoială Ibn al-Mukaffa. Populaţiile iraniene nu părăsiseră încă toate pe atunci vechile lor religii, zoroastrismul* şi maniheismul. Cea dintâi nu mai exercita decât o influenţă limitată. Dar cea de-a doua, ale cărei precepte ţineau în parte de morala indiană şi a cărei cosmologie impregnată încă de vechi idei iraniene, dar trădând totuşi legături vădite cu gnosticismul, se prezenta ca o religie a mântuirii. Ea a rămas astfel mult mai activă, şi istoricii musulmani au acuzat, la începutul epocii abbside, pe adepţii maniheismului de a fi urmărit să submineze Islamul introducând

în cultura arabo-musulmană în formare, noţiuni proprii religiei lor.

Datorate lui Ibn al-Mukaffa, cele două monumente ale gândirii irano-arabe marcate de această tentativă au fost culegerea *Kailla şi Dimna*, traducere adaptată a fabulelor lui Bidpay, tălmăcite mai înainte ele însele în limba pehlevi, şi *Cartea despre purtare*, în care se găsea o concepţie de viaţă foarte apropiată de aceea care a inspirat *Kafâla şi Dimna*. Mai mult poate decât faimoasa prefaţă a medicului Burzoe, din care un pasaj asupra relativităţii religiilor a fost atribuit altă dată unei interpolări a lui Ibn al-Mukaffa şi scos uneori excesiv în evidenţă, spiritul însuşi al acestor două lucrări este revelator pentru o mentalitate care, respectând în aparenţă prescripţiile islamice, întemeia etica pe elementele unei înţelepciuni cu totul umane: apel la raţiune, practicarea prieteniei şi moderaţia dorinţei, care singure permit omului să scape de rău şi de primejdiile ce-l ameninţă din toate părţile, pentru a înfăptui astfel idealul de „demnitate” sau *muruwwa** la care e chemat. Fără a recunoaşte o propagandă mă-niheană făţişă, descoperim aci urmele unei orientări care trebuie să fi fost foarte primejdioasă pentru Islamul unitar şi împotriva căreia unele spârke şi ciiâar uaii suverani s-au decis să reacţioneze energic prin condamnarea *zutidaka-iei*, numită astfel cu un termen iranian care-i desemna pe unii eterodocşi

şi care a devenit în lumea musulmană sinonim cu impietatea şi cu ignoranţa.

jJar atacurule al căror obiect a fost atunci aceasta atitudine spirituală nu au împiedicait-o să pătrundă mai mult sau mai puţin mentalitatea islamică ambiantă, în care ea a introdus gustul anumitor rafinamente atât materiale cât şi intelectuale. În adevăr, în acelaşi timp cu tratatele având un caracter etic, au fost traduse din iraniană diferite lucrări didactice relative ia arta de a guverna sau de a administra, lucrări privite cu mult mai puţină neîncredere decât eseurile cu caracter hiosolic şi care au Iost deci integrate mat lesne patrimoniului cultural abbasid.

În surşit, influenţa elenismului, toarte diferită, dar nu mai puţin adânc resimţită, s-a exercitat aproape exclusiv, trebuie s-o subliniem, prin mijlocirea lucrărilor filosofice sau ştiinţifice care fuseseră mai înainte studiate şi utilizate în centrele de cultură creştină. Foarte devreme, pe cât se pare, califii încurajaseră traducerea în arabă a unor opere ale lui Aristotel*, îndeosebi a tratatelor sale de logica, precum şi a unor scrieri ale lui P la ton* sau ale lui Ptolemeu*, fără a se teme de vreo primejdie oarecare din partea acestor opere antice. Ei considerau în adevăr necesar pentru gânditorii musulmani însărcinaţi să respingă anumite doctrine, ca maniheismul sau creştinismul, să se familiarizeze cu metodele de argumentare care la acea epocă erau singurele

valabile, şi priveau fără îndoială favonabil, cu un gând ascuns de apologetică, un aport străin care, ulterior, va fi judecat uneori nefast. Rezultatele acestuia nu s-au lăsat însă aşteptate.

Epoca următoare, marcată printr-o activitate intelectuală cresc încă, avea să fie aceea a teologilor impregnaţi de aceste lucrări antice. Raţionând, la rândul lor, cu subtilitate asupra Islamului şi a fundamentelor sale, ei au sporit desigur tulburarea ce domnea în cugete. Cauzele de agitaţie socială şi politică, ale căror prime efecte în sânul unei Comunităţi frământate de atâtea rivalităţi tocmai le-am văzut, aveau să dea naştere sub impulsul lor acelei pluralităţi de înfăţişări, de şcoli de gândire, de secte într-un cuvânt, care va rămâne fără îndoială trăsătura cea mai izbitoare a Islamului clasic în perioada maturităţii lui.

Capitolul V

ELABORAREA DOCTRINALA ŞI MIŞCĂRILE RELIGIOASE (Secolul al IX-lea – secolul al XII-lea)

Curentele de gândire care se conturaseră, în cursul primelor două secole ale Islamului, în cele trei mari domenii, teologic, juridic şi mistic, definite mai înainte, n-au încetat după aceea să se dezvolte şi adesea să se ramifice. Printre ele, acelea care au condiţionat viaţa politică şi socială a musulmanilor în timpul perioadei medievale precum şi, în mai mică măsură, viaţa lor cotidiană, au fost desigur acele curente teologice cu

profunde rezonanţe politice, cărora suntem siliţi să le dăm, în lipsa altui termen mai bun, numele de „politico-religioase”, sau care sunt calificate drept „secte” atunci când este vorba de mişcări schismatice. Precizăm de pe acum că acest termen de sectă, care implică o idee de eterodoxie, este în acest sens cu totul nepotrivit pentru epoca de care ne ocupăm: dacă la o dată târzie, pe care putem s-o situăm în jurul secolului al XV-lea, lumea musulmană s-a divizat în două părţi sensibil egale, din care cea mai importantă, unde domnea sunnismul, s-a declarat singura ortodoxă, aspectele vechi ale Islamului erau mult mai diverse şi mobile, iar noţiunea de eterodoxie îmbrăca pe atunci un caracter esenţialmente relativ. Nu e mai puţin adevărat că, încă din acea vreme evoluţia lumii şi a societăţii islamice era dominată de lupta dintre şi îţi şi adversarii lor, pe care îi vom numi mai degrabă tradiţionalişti decât sunniţi. Înainte ca această luptă să ia sfârşit în Orientul Apropiat, în jurul secolului al XiI-lea, prin înfrângerea celor dintâi, ea zguduise, în secolul al X-lea, atât de violent spiritele, încât un jurist şi teolog ca Ibn Bana* a putut scrie pe atunci, apărând poziţiile rigoriste pe care le socotea dureros primejduite: „Pasiunile cele mai respingătoare, opiniile cele mai execrabile – după cum am putut constata –, deformarea *surmei*, alterarea religiei, s-au răspândit atât de larg printre oameni, se fac simţite atât de făţiş la ei şi

şi-au stabilit atât de solid puterea asupra lor, încât ei au ajuns să le găsească frumoase, iar ele au avut drept urmare de a da naştere în rândurile lor spiritului de partid*, de a le deschide larg porţile încercării, de a orbi inimile lor, de a semăna discordia printre ei şi de a dezbina Comunitatea.

Ei au ajuns să dispreţuiască Cartea lui Dumnezeu şi să ia ca învăţaţi fiinţe ignorante şi rătăcite, în timp ce Dumnezeu le-a dăruit ştiinţa. Ei pornesc dispute pentru a-şi apăra pretenţiile, renunţă la mărturii de dragul unor presupuneri goale, se folosesc de afirmaţii mincinoase şi urmează orbeşte oameni lipsiţi de orice ştiinţă, însuşindu-şi astfel idei care nu-şi găsesc nicio dovadă în Cartea lui Dumnezeu, nici vreun temei în consensul Comunităţii.

Acestor numeroase erezii pe care demonii le pun în gura fraţilor lor tăgăduitorii, acestor afirmaţii greşite, acestor fraze înşelătoare, acestor inovaţii care stârnesc confuzia în cugete şi strecoară o vicleană seducţie în inimi, nu le pot ţine piept şi nu le pot rezista – o jur pe Dumnezeu! – decât aceia pe care Dumnezeu îi ocroteşte prin ştiinţa Lui şi pe care-i întăreşte prin statornicie şi prin nobleţe sufletească”.

De fapt, mişcarea mu tazilită, ale cărei semne prevestitoare le-am văzut mai sus, a fost aceea care aruncase tulburare în comunitatea musulmana tradiţională la începutul secolului al IX-lea. p 5 uvn? deci să examinăm mai întâi

doctrina ei.

„Auita că era vorba iniţial de o mişcare re – „gioasă făcând parte din acele „facţiuni" ale cărei erori ereziografii tradiţionalişti le-au denunţat pe întrecute.

O mare obscuritate domneşte după cum se ştie în privinţa originilor ei şi în privinţa modului în care primii ei adepţi combinaseră diferite concepte ce apăruseră la sfârşitul epocii umayyaide. Dar odată constituit ca mişcare, mu tazilismul era definit, în general, de partizanii lui înşişi ca doctrina celor cinci principii: unicitatea lui Dumnezeu, dreptatea lui Dumnezeu, ameninţarea şi făgăduinţa divină, situaţia intermediară şi porunca binelui.

El prezenta astfel o teodicee, în care adversarii lui vor vedea o inovaţie criticabilă, dar pe care el înţelegea s-o sprijine pe un verset coranic privit ca fundamental: „Nimic nu se aseamănă Lui" (*Coran*, XLII, 11). Apărător al transcendenţei divine pe care nimic n-o poate altera, el insista asupra unicităţii lui Dumnezeu care, prin însăşi divinitatea lui, nu poate suferi nicio analogie chiar depărtată cu lumea creată, şi pe care este necuviincios a-l reprezenta înzestrat cu atribute ce amintesc activităţile sau însuşirile omului, simplă creatură. Aşadar, după concepţia mu ta-zilită, Coranul vorbea, după el, doar la figurat despre „mâna" lui Dumnezeu sau despre „faţa" lui pentru a face aluzie la bunăvoinţa lui, şi

tot la figurat menţiona „tronul” pe care şade Dumnezeu. Folosirea de către textul sacru a acestor expresii zise antropomorfice îi făcuse pe mu taziliţi să declare că termenii coranici nu trebuiau înţeleşi cu toţii textual, ci trebuiau interpretaţi.

Rezulta din această concepţie că cel credincios nu-i putea atribui lui Dumnezeu, cel unic şi transcendent, însuşirile pe care era tentat să le deducă din acele expresii, ca văz, auz, ştiinţă şi putere. Aceste însuşiri nu erau atribute destinate divinităţii şi eterne ea ea, ci numai aspecte ale esenţei divine, neseparabile de această esenţă. Termenii care le desemnau se explicau prin incapacitatea omului de a cunoaşte cu adevărat ceea ce este etern, dar nu corespundeau nici unei realităţi:

„Dacă Dumnezeu este ştiutor, viu, auzitor, văzător şi veşnic, el este aceasta în virtutea esenţei Sale însăşi, nu în virtutea unei ştiinţe, unei vieţi, unei puteri, unui auz, unui văz şi unei veşnicii”, spunea al-Nazzăm. Sau, spunea Abu l-Hudayl, „ştiinţa Creatorului este El însuşi”.

Această poziţie de o logică riguroasă avea totuşi să-i pună în faţa unor probleme delicate pe aceia care o adoptaseră. Vrând să evite panteismul care ar fi constat în a identifica cu Dumnezeu tot ce emana din el, anumiţi mu taziliţi au ezitat în privinţa modului de a concepe o voinţă divină având un dublu obiect, lumea creată din

ordin divin şi lumea morală prescrisă de Dumnezeu, în schimb, cu privire la natura Coranului ei au adoptat fără discuţie doctrina care considera Cuvântul lui Dumnezeu, revelat în timp şi materializat sub formă de vorbe ce se scriu sau se rostesc, drept contingent şi creat. Cuvântul lui Dumnezeu nu putea fi în ochii lor un atribut etern al lui Dumnezeu, căci acest atribut fiind în mod necesar distinct, a-l considera ca etern ar fi însemnat a-i da lui Dumnezeu un „asociat”. Doctrina Coranului creat, corolar al concepţiei mu tazâlite desore unicitatea divină, constituia aspectul cel mai marcant al noii mişcări şi acela ce avea să-i contrarieze mai mult ce tradiţionalişti. I se adăuga negarea „viziunii” beatifice în viaţa de apoi, interpretată ca o percepţie pur intelectuală.

Să menţionăm de asemenea că, oaralel cu aceasta, mu taziliţii fuseseră determinaţi să explice natura şi transformarea acestei lumi create, considerată ci neavând analogie cu Dumnezeu, şi să adopte teorii, filosofice de astă dată. Împrumutate mai mult sau mai puţin direct de la gânditorii din antichitate. Dar aici divergenţele au fost mari printre principalii lor reprezentanţi, unii sus-tmând o concepţie atomista despre lume, ceilalţi răcind aDel, pentru *a* exolica mişcarea, la curioasa teorie a „saltului”, destinată să rezolve problemele care altă dată preocupau pe eleaţi, cei mai mulţi orientându-se spre concepţii deterministe, care permiteau explicarea

permanenţei lumii fără a recurge la noţiunea de creaţie continuă.

Al doilea principiu mu tazilit era constituit de credinţa în dreptatea absolută a lui Dumnezeu, de unde decurgeau în fapt ultimele trei principii, ceea ce explică faptul că adepţii acestei doctrine au fost deseori numiţi partizanii „unicităţii şi ai dreptăţii”, fără altă precizare. Cum noţiunea de „dreptate divină” implica în mod necesar imposibilitatea pentru Dumnezeu de a pricinui răul – „Dumnezeu este înţelept şi drept, spunea Wisâl, nu i se poate atribui niciun rău şi nicio nedreptate” –, rezulta din ea o concepţie optimistă, potrivit căreia răul nu era decât aparent, totul fiind ordonat de providenţă în vederea unui scop bun prin definiţie, deşi deseori ascuns. De unde afirmarea liberului arbitru al omului, singur răspunzător de răul pe care putea fi adus a-l face, căci fusese înzestrat de Dumnezeu cu o raţiune care-i permitea să cunoască legea morală şi cu o voinţă care-i permitea s-o aplice. De unde, în sfârşit, afirmaţia că această lege morală, deşi prescrisă de Dumnezeu, corespundea unui bine absolut căruia Dumnezeu însuşi trebuia să i se conformeze: poziţie extremă la care erau conduşi mu tazilâţil, dar pe care unii încercau totuşi s-o nuanţeze pentru a menţine arbitrarul divin.

Apărători ai libertăţii umane, mu taziliţii au trebuit în orice *caz* să ofere explicaţii pentru

versetele coranice care păreau s-o contrazică, afirmând astfel că actele atribuite lui Dumnezeu nu erau decât judecăţi rostite de el asupra acelora care erau credincioşi sau rătăciţi. După ooinia lor, omul beneficia pe deplin de făgaduiala divină, dacă făcea binele, şi era supus pe de-a întregul ameninţării lui Dumnezeu, dacă făceia răul; nu exista iertarea posibilă din nartea lari Dumnezeu, nici mijlocire posibilă din partea Profetului, în pofida a ceea ce ar fi putut lăsa să se creadă anumite expresii ale textului sacru. Cât desore credinciosul care săvârşea o greşeală gravă, dacă nu era exclus din comuni-ţaţe, el trebuia, până ce se va fi căit, să fie menţinut într-o „stare intermediară”. Pentru a fi musulman, trebuia aşadar nu numai să crezi, ci şi să respecţi prescripţiile.

Doctrina cea bună, astfel înţeleasă, trebuia să fie respectată de toţi şi impusă tuturor a, începând cu imamul şef al Comunităţii; aceasta era obligaţia de a „porunci binele”. De aceea ima-matul trebuia încredinţat numai unui om a cărui credinţă să fie dreaptă: meritul personal tindea să devină baza imamatului, al cărui deţinător trebuia totodată să acţioneze cu fermitate pentru a-i menţine pe credincioşi în autenticul Islam, în schimb, revolta era în general autorizată în cazul când imamul nu-şi respecta misiunea.

Aceasta era deci în esenţă gândirea mu tazilâtă. Dar ce reprezenta mişcarea însăşi, care s-

a afirmat pe deplin în Irak pe timpul califului al-Mă miun şi care a fost identificată uneori cu un simplu „sistem filosofic”? în fapt, după cum a spus H. Nyberg, la mu taziliţi „n-avem de-a face cu liberi cugetători filosofi şi nici cu asceţi depărtaţi de lume, ci cu apologeţi şi cu misionari orientaţi teologic şi acţionând practic”. Desigur, aceşti mu taziliţi suferiseră, în mod mai mult sau mai puţin sensibil şi mai mult sau mai puţin direct, influenţa filosofilor greci de la care împrumutaseră în chip vădit metodele de argumentare şi categoriile care dominau pe atunci aproape întreaga gândire medievală atât în Orient cât şi în Occident. Negreşit, de asemenea, ei fuseseră determinaţi să acorde raţiunii umane un rol pe care gânditorii tradiţionalişti nu erau dismisi să i-l atribuie. Nu e mai puţin adevărat că ei erau în primul rând spirite religioase care căutau să-şi apere relieia împotriva creştinismului şi îndeosebi – există dovezi indiscutabile pentru aceasta – împotriva maniheismului, străduindu-se deci să-şi meyinte credinţa într-un chin ăl mai coerent, dacă nu loic, cu putinţă. Denarte de a se distanţa de datul revelat, ei căutau, dimpotrivă, să-i insufle mai multă vigoare şi putere ele convingere, sprijinindu-se pe câteva versete fundamentale formau sursa concepţiei lor intelectualiste despre divinitate şi interpretându-le pe acelea care le păreau contrare unei atare versiuni.

Apologeţi, ei porniseră să-şi răspândească

ideile în comunitatea islamică, activând ca „prooagan-dişti”. Dacă ştim doar nuţine despre rolul emi-l sărilor pe care ei i-ar fi trimis în diversele proij vincii ale imperiului la sfârşitul stăpânirii umayy yade, s-ar părea totuşi că aceşti emisari au participat uneori la răscoale alide, chiar dacă n-au, susţinut la drept vorbind mişcarea abbasidă, de care să încerc? t într-o vreme a-i «lega. Fapt este că, la începutul epocii abbaside, ei au fost deseori siliţi să se ascundă, dezvoltând totuşi doctrina lor. Prigoniţi în timpul lui Hârun al-Raşând, ei au reuşit totuşi să câştige încă de ne atunci susţinători influenţi mai ales printre clienţii iranieni, care ţucau un rol de seamă la curte, o mă la persoana unui fiu al califului, viitorul al-Mă miin.

Aşa se explică locul pe care l-au deţinut pe urmă unii mu taziliţi notorii, instalaţi împreună cu tânărul calif la Marw. Este greu a atribui d rect influentei lor hotărârea luată de acesta din urmă de a alege un urmaş stând, Nu putem totuşi să nu constatăm că ei formau anturajul lui al-Mă miâân cu ocazia acestui episod care a tulburat adânc Comunitatea şi că ulterior, la Bagdad, învăţaţii pe care suveranului îi plăcea să-i consulte anartineau aceleiaşi tendinţe. Ei sunt aceia dună ale căror sfatun, ne e? t ai rână unii cronicari, au fost executata din ordinul califului, traducerile unor lucrări filosofice şi ştiinţif ce aduse din Bizanţ. Mai mult încă, dorinţa d a le fi pe nâac l-a făcut pe al-

Mă nin să ia, în ultimii ani ai irnei domnii a cărei sfârşit aoropiat’s! brusc nu-l mevedea, htărârea de a înmune doctrina mu tazâlită sub forma ei cea mai frământă – ad că dogma Coranului creat – afirmând î „p. colsî timn… superioritatea” lui At asupra lui ATu ăw va şi încercârd nr. n această să *favarrvrr* facţiunea oro-umawadă care se împotrivea unei reconcilieri între Abbasizi şi Alizi.

Mu tazilismul apare astfel în istorie ca doctrina la care califul recursese pentru a introduce o nouă politică de neutralizare şi de raliere la şiism. Aceasta a fost de fapt punctul de plecare al unei adevărate inchiziţii*, cunoscută în cercurile tradiţionaliste sub numele de încercarea, *Mibna*. Ai-Mă mun, reţinut pe atunci în Siria de operaţiunile militare pe care le conducea impo-iriva bizantinilor, ordonase reprezentantului său la Bagdad, prefectul de poliţie Ishâk ibn Ibră-hâm, să interogheze cadiii oraşului şi ai regiunii, somindu-i să adere la credinţa despre Coranul creat; cadiii trebuiau, la rândul lor, să supună unui examen asemănător pe martorii ce-i asistau în judecăţile lor.

În scrisoarea adresată lui Ishăk, califul manifesta pretenţiile sale justificate de a menţine religia pe calea cea dreaptă, dar îşi aroga şi drepturi pe care niciunul dintre predecesorii săi nu le revendicase vreodată până atunci, exprimându-se în acest scop în termeni deosebit de izbitori: „Dumnezeu este în drept, spunea el, să

aştepte de la imamii şi de la califii musulmana ca ei să se străduiască să menţină ferm religia pe care El le-a cerut s-o păstreze, moştenirea profeţiei pe care El le-a transmis-o şi ştiinţa pe care El le-a încredinţat-o". Dedându-se apoi unei critici violente la adresa oamenilor de rând şi a vulgului care „în toate ţinuturile şi locurile n-au nici judecată, nici chibzuială [...] şi alcătuiesc o gloată ce nu ştie de Dumnezeu, fiind prea orbită pentru a-L vedea, prea rătăcită pentru a ajunge la adevărata religie, pentru a mărturisi unicitatea lui Dumnezeu şi a crede în El", îi ataca după aceea pe teologii care „pun pe acelaşi plan pe Dumnezeu şi Coranul, pe care El l-a revelat" şi care îi „induc în eroare pe neştiutori". Apoi el se silea să demonstreze adevărul tezei Coranului creat, întemeindu-se pe un verset coranic, „Am făcut din el un Coran în arabă" *(Coran, XL*III, 2), unde verbul „făcut" este acelaşi care e întrebuinţat în alt loc pentru a spune că Dumnezeu a „creat" cerurile şi pământul *(Coran, VI*, 1), şi citind textele ce dovedesc că datul revelat a fost „divizat" în versete *(Coran,* – 1.1). Pe urmă, califul îi făcea în chip răspicat răspunzători pe cadii, ca singurele personaje ce exercitau în statul islahiic o funcţie oficială depinzând direct de calif, căci prescripţiile lui Dumnezeu, spunea el, nu pot fi executate decât „cu ajutorul mărturiei unor oameni care au concepţie sinceră despre unicitatea divină". În sfârşit, după ce îi acuza pe învăţaţii din vremea lui

de a fi atras poporul pe o cale greşită şi de a se fi abătut de la sunn*a şi* de la Cartea lui Dumnezeu, el chema Comunitatea să restabilească religia ce fusese coruptă, recurgând la accente de o vehemenţă care evocă pe alocuri chipul în care Profetul îşi conjura contemporanii să „reflecteze” şi să-şi deschidă inimile.

Nu se cunoaşte exact rezultatul acestui apel, care fusese urmat de prima inchiziţie; dar este probabil că acest rezultat n-a fost pe deplin satisfăcător, deoarece al-Mă mun a convocat după aceea la Rakka şapte personaje cu renume, de astă dată tradiţionişti, iar nu, ca înainte, cadii. Era vorba de a obţine adeziunea unor oameni de religie, care aveau o mare autoritate asupra poporului şi care, după spusele unor contemporani, s-au supus injoncţiunilor califului, dar uneori sub influenţa fricii. Concomitent se organiza opoziţia, mai ales în unele oraşe ale Irakului sau ale Siriei; ea l-a obligat pe calif să adreseze prefectului său de poliţie o a doua scrisoare care prezenta noi argumente în favoarea tezei şi îi punea în vedere lui Ishăk să supună iarăşi la interogatorii pe judecători, pe jurisconsulţi şi pe tradiţionişti. Ibn Hanbal a refuzat atunci cu îndărătnicie să recunoască doctrina astfel definită şi a combătut argumentele ei, fiind apoi arestat şi trimis, împreună cu un alt refractar, la curtea califului, a cărui moarte subită, survenită la Tarsus, el a aflat-o la Adana. Readus

la Bagdad, unde a fost interogat şi supus torturii de către urmaşul lui al-Mă miin, apoi, în cele din urmă, eliberat, intransigentul personaj nu aderase la doctrina mu tazilită a unicităţii divine, ci continuase, dimpotrivă, să profeseze teza potrivit căreia Coranul, făcând parte din ştiinţa divină, nu putea să fie creat. Alţi învăţaţi fuseseră aruncaţi în închisoare şi muriseră acolo, îndeosebi şeihui sirian Abu Muşir, pe care califul îl acuzase de a lucra pentru un mahdi umayyad, inchiziţia mu taziiită tăcuse astiei să iasă pe deplin la lumina zilei conflictul ce opunea, la inccpuiui secolului ai IX-lea, un caiii pauuns de îaei noi, însetat de măreţie îi de autoritate, *şi* oamenii tradiţionalişti ai religiei, în care poporul le încredea în general. Reacţia opiniei obşteşti a fost desigur mai violentă decât putuse să prevadă calilul, iar sancţiunile severe aplicate de către ai-\Vauuk, Iraieie şi succesorul lui al-Mă mun, răzvrătitului ibn Nase, în numele căruia izbucnise o răscoală populară, n-a calmat spiritele, ci dimpotrivă. De asemenea în provincii s-au înmulţit mişcări violente. În Egipt îndeosebi, s-a procedat ia întemniţări, iar inscripţia care din porunca autorităţilor a fost săpată pe pereţii marii moschei de la Gustat: „Nu este alt Dumnezeu decât El, stăpânui Coranului creat” a avut drept rezultat părăsirea lăcaşului de către toţi oamenii de religie, urmaţi în aceasta de oamenii din popor, care ascultau orbeşte de ei. Prăpastia adâncă deschisă atunci în sânul

societăţii musulmane ar fi corespuns, dacă e să credem mărturia literară şi puţin părtinitoare a unui scriitor şi polemist de opinie mu tazilită ca ai-Djăniz” ”, ia linia de despărţire ce separa pe atunci două clase distincte: de o parte, o elită inteligentă şi susceptibilă de a raţiona, elita ce constituia în esenţă anturajul califului, iar de altă parte, masa populară, sortita acelor munci manuale şi subordonate care îi atrăgeau dispreţul oamenilor culţi, dar care era şi capabilă de a se înflăcăra brusc sub influenţa unor agitatori abili şi de a-i face atunci să tremure pe deţinătorii puterii. Un sentiment de teamă faţă de mişcările mulţimii, deosebit de primejdioasa atunci când cineva îndrăznea să se atingă de convingerile ei religioase cele mai scumpe, transpare astfel în epistola lui al-Djahâz consacrată „negării antropomorfismului”. Adepţii acestei doctrine, se citeşte în adevăr acolo, şi-ar fi datorat întreaga putere „ascultării de către mulţime şi favorii poporului şi a claselor de jos, căci elita rămâne fără autoritate asupra masei, iar notabilii fără influenţă asupra bădăranilor”, oameni pe care îi desemnează apoi cuvintele cele mai răuvoitoare. Oare Ali ibn Abî Tălib n-a spus cu privire la ei: „Cerem ajutorul lui Dumnezeu împotriva poporului, pe care nu poţi decât să-l dispreţuieşti când se adună şi să nu-l iei în seamă când se împrăştie”? De asemenea, formula lui Wăsil ibn Aţă: „Oamenii aceştia nu se adună niciodată fără a

face răul, nici nu se despart fără ca să tragi folos” n-a fost ea adnotată de el însuşi în termenii următori: „Căci atunci olarul se întoarce la lutul lui, ţesătorul la războiu, luntraşul la luntre, aurarul la lucrarea metalului, într-un cuvânt tot omul la meseria lui, ceea ce e numai câştig pentru musulmani şi numai folos pentru cei ce trăiesc în lipsuri”? De fapt, continuă al-Djăhiz, „masa populară este mai uşor de supravegheat când e împrăştiată iar agitaţia ei e, atunci, mai scurtă. Dar dacă ea are un şef dibaci, un organizator ascultat, un conducător recunoscut, atunci nădejdea încetează, dreptatea moare şi piere cel ce pretinde s-o apere”.

În urma acestor reacţii populare, dispreţuite de elită, dar, pe cât se pare, eficace, inchiziţia oficială a luat sfârşit din ordinul lui al-Mutawakkil. Mu tazilismul a încetat atunci de a juca un rol oficial, chiar dacă a mai avut gânditori, printre care al-Djubbă în, profesorul lui al-Aş arl*, şi chiar dacă a numărat de asemenea adepţi eminenţi care au fost cuceriţi de filosofia aristoteliciană şi au mers până la negarea crcării lumii, suscitând dezaprobarea foştilor lor confraţi, ca Ibn al-Răwandi.

Totuşi, în secolul al X-lea se mai prevalau de el teologi ale căror opere, foarte elaborate, au ajuns în parte până la noi, ca de pildă exegetul al-Rummăni sau cadiul din Rayy, Abd al-Djab-băr*, care nu numai că a definit în mod precis teodiceea

mu tazilită, ci a purtat şi lungi polemici îndreptate totodată împotriva şiismului existent şi a creştinismului. Tot astfel sub Buyizi o incontestabilă influenţă mu tazilită s-a exercitat asupra eseistului al-Tawhâdi* sau asupra ministrului Ibn

Abbad, alt cărturar distins, la o epocă când diferitele tendinţe ale gândirii musulmane beneficiau de un excepţional climat de toleranţă intelectuală. Dar dacă mu iazilismul păstra pe atunci adepţi activi în Irak şi în Iran, erau alte regiuni, ca Siria, unde, după spusele geografului al-Makdisî, un partizan al acestei doctrine nu putea nici măcar să se arate. Este deci de înţeles că mu taziliţii s-au susţinut unii pe alţii în chip deosebit şi că spiritul lor de întrajutorare a putut să ajungă proverbial.

Chiar acolo unde mu tazilismul s-a păstrat, el a fost în orice caz totdeauna considerat de tradiţionalişti ca o primejdioasă încercare de compromis cu şiismul, pe care l-a combătut totuşi cu dârzenie, mai cu seamă sub forma lui extremistă, dar căruia i-a furnizat uneori tezele sale teologice. De altfel el era de acord cu şiismul asupra recunoaşterii unor anumite puncte ca, de pildă, spiritul de autoritate, dreptul la revoltă, interpretarea figurată (mai mult sau mai puţin ampla, după şcoli) a textului coranic şi indiferenţa faţă de tradiţia ce pornea de la Discipoli. N-a fost nevoie de mai mult pentru ca mu tazilismul să fie

deosebit de vizat în proclamaţia califului al-Kădir* din 1017, care a deschis era restauraţiei „sunnite” sau tradiţionaliste. Începând de atunci importanţa lui a scăzut neîncetat: el n-a dispărut însă cu totul, a furnizat îndeosebi câteva elemente „teologiei” aş ante, care s-a dezvoltat ulterior în Irak, apoi în Siria, şi a rămas pentru câteva spirite, până în epoca actuală, o mişcare intelectualistă posedând o anumită atracţie, în măsura în care propunea soluţii pentru dificultăţile întâlnite de teologi şi de apologeţi.

În ce priveşte, şiismul, faţă de care calif a tul renunţase în principiu la orice încercare de apropiere după eşecul experienţei lui al-Mă mun, avea să cunoască în această epocă o activitate nouă, uneori agresivă şi revoluţionară. La sfârşitul seco-Julm al IX-lea au apărut noile state zaydite, la 19 jumătatea celui de-al X-lea emirii buyizi au favorizat îmamismul în Irak, la sfârşitul celui de-al X-lea ismailismul s-a instalat în Egipt.

Ne amintim că şiismul numărase, încă de la apariţia lui în epoca umayyadă, un mare număr de ramificaţii, care l-au fărâmiţat şi slăbit tot mai mult. În adevăr, problema fundamentală fiind pentru şi îţi desemnarea imamului sau pretendentului din momentul respectiv, absenţa în familia islamică a unui principiu analog aceluia ai dreptului de primogenitură din Occident atrăgea după sine discuţii, şovăieli şi dezbinări după moartea fiecărui pretendent. Potrivit unuia din

cele două curente care s-au conturat curând, imamul era desemnat de predecesorul său printr-o recomandare testamentară: potrivit celuilalt, imamul se impunea de la sine prin propriile sale calităţi. Această deosebire avea să opună zaydismul imamismului, de care ismailismul avea să se despartă între timp.

aydismul nu fusese prima mişcare ce s-a mani – „testat. El a fost însă acela care tulburase cel mai tare califatul sunnit, începând din secolul al VIII-lea. Nu numai că avuseseră loc, după cum am văzut, revoltele lui Zayd şi ale nepotului său Yahvă, dar alte răscoale se succedaseră în Irak, în Iran şi în Arabia însăşi, răscoale ai căror şefi fuseseră consideraţi, pe drept sau pe nedrept, ca imami ai zaydismului: astfel, în umpul domniei lui al-Mansur, cei doi fii ai lui ’Abd Allah, Mui hammad şi Ibrahâm, care se răsculaseră succesiv la Medina şi în regiunea Basra, pentru a fi şi unul şi altul învinşi şi ucişi în 762; astfel şi ceilalţi membri ai familiei alide care, lipsiţi din ordinul califului al-Hădi de pensiile lor, se revoltaseră lângă Meca alături de al-Husayn ibn’ Alt şi fuseseră masacraţi în 786. Sub domnia lui Hărun al-Raşând a apărut apoi acel pretendent cu numele de Yahvă ibn ’Abd Allah, care a mers în ţinutul Daylam graţie complicităţii unor personaje sus-puse, a încercat fără succes să-şi implanteze acolo autoritatea, a făcut apoi act de supunere în schimbul promisiunii că i se va garanta libertatea

şi a fost totuşi aruncat într-o temniţă, unde a murit. A fost pe urmă rândul lui Muhammad ibn Tabărabă şi al lui Muhammad ibn Mu-hammad, în numele căruia s-a răsculat în Irak sub al-Mă mun, în 815, o căpetenie care a ţinut în şah timp de câteva luni armatele califiene, al lui Muhammad al-Dibădj, care a provocat puţin după aceea o revoltă la Meca, în sfârşit al lui Ibrahim ibn Musă, care a reuşit să se instaleze în Yemen, dar nu s-a putut menţine acolo.

Foarte virulent aşadar în lupta lui împotriva regimului stabilit, zaydismul nu apăra însă o doctrină fundamental opusă aceleia ce era răspândită printre teologii vremii: dovadă e faptul că anumiţi învăţaţi, care n-au fost niciodată consideraţi ca străini de sunnism, au susţinut aceste revolte. Este deci de înţeles că pentru al-Mă mun a fost mare tentaţia de a încerca o reconciliere polit că între Abbasizi şi Alizi prin bazarea imamatului pe valoarea personală, care fusese aşezată la loc de cinste de concepţia zaydnă, dar putea fi înţeleasă în mod mai puţin absolut. Iniţiativa dând greş, tentativele de insurecţie armată, care încetaseră în însăşi inima imperiului, au reînceput în două regiuni depănate, unde califatul n-a considerat indispensabil să extirpe noile state independente, în acea vreme mult mai puţin primejdioase pentru puterea centrală decât anumite mişcări revoluţionare în plin avânt. Unul a fost acela al Tabaris-tanului*,

întemeiat în 864 lângă Marea Caspică de un pretendent hasanid, în timpul când califii aveau de înfruntat agitatele lor miliţii turceşti; el a fost destinat să se menţină în aceasta regiune muntoasă timp de un secol şi jumătate. Celălalt era acela al Yemenului, unde un alt hasanid, încurajat de succesul precedent, a reuşit, mulţumită atitudinii relativ binevoitoare a califului al-Mu ta-did, să se implanteze în 901 şi să întemeieze, de astă dată în jurul oraşului San a", o dinastie ce avea să dureze până în zilele noastre. În Irakul însuşi influenţa zaydismului rămânea limitată şi n-a cunoscut noi dezvoltări în cursul secolului al X-lea. Cel mult poate fi semnalat faptul că unul dintre primii emiri buyizi, Mu izz al-Dawla intenţiona să facă apel la un pretendent zaydit pentru a-i încredinţa califatul, dar a abandonat repede acest proiect de teamă de a se vedea silit să asculte prea strict de un astfel de stăpân. Se cunoaşte de asemenea apartenenţa zaydită a unui literat atât de celebru ca al-Isfahăni", autor al *Cărţii de cântece*, care s-a consacrat să distileze în această culegere poetică anecdote de *4* tendinţă şi ită.

Începând din secolul al IX-lea, cu ocazia întemeierii statului zaydit al Tabaristănului, mişcarea adoptase poziţii foarte precise atât în ceea ce priveşte practicile cultului cât şi în ceea ce priveşte doctrina teologică. Instrucţiile trimise reprezentanţilor noii autorităţi o dovedesc:

«Trebuie să pretinzi de la subordonaţii tăi, se spunea în ele, să considere drept regulă de urmat Cartea lui Dumnezeu şi Tradiţia Trimisului său, precum şi tot ce este relatat în chip autentic despre comandorul Credincioşilor AH ibn Ali Tălib cu privire la doctrinele fundamentale ale religiei şi la ramurile ce derivă din ele. Trebuie să pretinzi de asemenea ca ei să mărturisească în public întâietatea lui Ali asupra întregii comunităţi credincioase. Trebuie să le interzici în chipul cel mai riguros de a crede în fatalitatea absolută, ca şi în reprezencări antropomorfe, şi de a se revolta împotriva credinţei în unicitatea lui Dumnezeu şi în dreptatea lui. Trebuie să le fie interzis de a transmite tradiţii în care sunt atribuite privilegii inamicilor lui Dumnezeu şi inamicilor stăpânului adevăraţilor credincioşi, Ali. Trebuie să le porunceşti să recite cu glas tare formula *bismilluh* la începutul rugăciunii; să recite suplica la rugăciunea de dimineaţă; să repete de cinci ori în rugăciunea funerară formula *Atâăh akbar*; să înceteze de a-şi freca încălţămintea în loc de a proceda la abluţiune; să adauge chemării la Rugăciune fraza: „Veniţi la cea mai bună dintre acţiuni”.»

În acea epocă, mişcarea zaydită se definea prin faptul că recunoştea ca imam pe orice bărbat care, aparţinând descendenţei lui Ali şi a Fătimei, fie

I

toi prin ramura hasanidă, fie prin cea husaynidă, chema la revoltă *şi* lua armele pentru a cuceri o putere de care-l învredniceau pe de altă parte, mai mult decât pe oricine, calităţile sale personale de pietate şi de ştiinţă. Descendentul lui Al”, demn de a-i urma, trebuia deci să fie un învăţat evlavios, militant, şef războinic şi, în calitate de savant, cel mai calificat pentru a interpreta Legea islamică. Nicio altă putere nu-i era însă recunoscută: dacă succeda Profetului, nicio calitate profetică nu-i era conferită; nimic nu împiedica de asemenea ca doi imami să se manifeste la aceeaşi epocă în două regiuni diferite şi să fie priviţi ca deopotrivă de legitimi. Pe de altă parte, teoreticienii zaydiţi, dintre care cei mai însemnaţi au fost în secolul al IX-lea al-Kăsim al-Rassl şi nepotul său Yahvă, recunoşteau în general legitimitatea primilor califi, Abu Bakr, Umăr şi Uthmăn, considerând însă ca Ali era mai îndreptăţit decât ei să îndeplinească funcţia lor. Ei îi cinsteau deci pe aceşti trei Discipoli ai Profetului, al căror califat fusese justificat, în ochii lor, prin necesitatea de a nu crea dezbinări în sânul Comunităţii ce lua naştere. Aceasta însemna a recunoaşte ima-matul „acelora ce sunt întrecuţi în merit”, atitudine ce deosebea zaydismul de celelalte mişcări şi de cărora li s-a aplicat în general termenul – uneori diferit interpretat – de „rafidism” său, refuz al legitimităţii primilor trei califi”.

Din punctul de vedere al dreptului, zaydiţii, care adoptaseră o teodicee de inspiraţie mu tazi-liţa (doctrina Coranului creat, negarea „atributelor" divine, liberul arbitru), admiteau numeroase prescripţii comune diverselor mişcări şi de Ei au contribuit însă mai ales la răspândirea tradiţiilor rela-Jive la meritul excepţional al lui Al? întemeiat în acelaşi timp pe vechimea convertirii sale la Islam, pe sprijinul dat de el Profetului în timpul rlegârei sau cu prilejul unor alte episoade, în sfârşit, pe curajul său legendar. Astfel" AIT a devenit, în versurile unor poeţi o figură de epopee care nu prea mai avea legătură cu personajul istoric evocat de relatările cronicarilor chiar şi favorabili şiismului. De asemenea, au fost puse în valoare sub impulsul lor tradiţiile care prescriau să fie iubiţi şi veneraţi „membrii Familiei" şi care se întemeiau uneori pe interpretări tendenţioase ale textului coranic... t.

acă în scurt timp zaydiţii n-au mai păstrat vreo influenţă decât în micile state periferice pe care le întemeiaseră, secolul al X-lea a fost marcat, în Irak, mai ales prin dezvoltarea a ceea ce se cheamă îndeobşte imamismul duodeciman. Această mişcare, favorizată de emirii buyzi ce au activat din 945 până în 1C47 ca stăpâni ai Irakului şi ai provinciilor iraniene limitrofe, a fost aceea a partizanilor şi îţi care au admis ca ima-matul să se transmită prin desemnări succesive exclusiv din rândurile descendenţei lui al-Husayn, până în ziua

când la Samarra, locul de reşedinţă al pretendenţilor alizi de la domnia lui al-Mutawakkil încoace, a dispărut în chip misterios, în anul 847, foarte tânărul fiu al celui de-al XI-lea imam, denumit din acel moment Muhammad al-Muntazar, „cel aşteptat”. De aici, închiderea listei imamilor la cel de-al doisprezecelea şi aplicarea numelui de duodecimani aderenţilor acestei ere-dinte.

Caracteristica duodecimanilor era deci aceea că admiteau ideea unei dispariţii temporare a ultimului imam, a cărui întoarcere aşteptată avea să asigure izbânda adevărului asupra erorii şi a dreptăţii asupra nedreptăţii. Această tendinţă mesianică apăruse foarte devreme, pe cât se pare încă în epoca umayyada, în sânul sectei legate de numele lui Muhammad ibn al

— Hanafiya. Acolo, se iscaseră după moartea acestui imam diviziuni ana-loage acelora ce s-au produs periodic în epoca abbasidă la imamiţi. Dar numai după dispariţia celui de-al XII-lea imam ideile de ocultaţie şi de întoarcere aveau să devină concepţii fundamentale ale imamismului duodeciman. Ele au încurajat la inacţiune o mişcare în rândurile căreia oamenii înclinau deja puternic să renunţe la iniţiative imediate. În plus, „mica oculaţie”, al cărei punct de plecare fusese marcat de dispariţia celui de-al XII-lea imam, a fost urmată curând, în 942, de „marea oculaţie”, marcată de moartea ultimului reprezentant vizibil

al imamului, ale cărui ultime cuvinte ar fi fost: „De acum înainte lucrurile se află numai în mâinile lui Dumnezeu”.

Şiismul duodeciman, persecutat în Irak de califii abbasizi care au fost fără îndoială răspunzători, în chip mai mult sau mai puţin direct, de dispariţia celui de-al XII-lea imam, n-a încetat totuşi să existe şi să se dezvolte. El beneficiase temporar de simpatia califului al-Mă mun care, deşi recurgea la concepţii zaydite, adoptase sau intenţionase să adopte anumite detalii ale ritualului duodeciman şi împiedicase pedepsirea acelora ce-şi permiteau să-i insulte pe primii doi califi, obicei caracteristic ai şi iţilor ne-zaydiţi: încă sub Hărun al-Raşid poetul al-Sayyid al-Himyarl* nu scăpa niciun prilej pentru a-i insulta pe aceia pe care-i numea „cei doi rătăciţi”, iar puţin mai târziu ni se povesteşte că un şeih avea obiceiul de a-şi bate măgarul, pretinzând că acest animal îi avea în trupul său pe Abu Bakr şi pe Umăr!

În secolul al X-lea apoi, mişcarea, care ajunsese să reprezinte în centrul imperiului o sectă influentă, a câştigat numeroşi adepţi printre emirii de orice origine. Încă de la începutul secolului, un locotenent al faimosului general Mu nis, a încercat, în urma unei acţiuni armate rămase fără rezultat, să-şi impună convingerile şi de punând să se blesteme oficial amintirea lui Mu ăwiya. În acea epocă şi administratorii serviciilor

califiene aderau în mare număr la ea şi aparţineau unor mişcări sau chiar unor „celule” pe care se străduiau să le îmbogăţească pe cheltuiala vistieriei califiene. Curând după aceea, în 943, emirul ham-danid, Nâsir al-Dawla, a început să favorizez? făţiş la Bagdad dezvoltarea unui cult care prezenta deja particularităţi fixate, iar moscheea Barătha a fost folosită atunci de şi iţii din oraş ca o mare moschee 15 ce venea să se adauge celorlalte trei deja existente.

Un nou avânt a fost înregistrat şi sub Buyizi, care au susţinut imamismul fără însă a acţiona pentru revenirea unui imam căzut în ocultaţie pe i o perioadă a cărei durată nimeni n-o cunoştea. Emirul Mu izz al-Dawla a fost acela care, în 963 a pus să se ţină în mod public la Bagdad noi sărbători pentru comemorarea episoadelor celor mai semnificative ale istoriei şiismului: în luna dhu l-hididja episodul de la Lacul Humm, în cursul căruia Profetul l-ar fi desemijat efectiv pe Alt ca urmaş al său, rostind cuvintele: „Aceluia căruia îi sunt stăpân, îi e stăpân şi Alt”; iar la 10 muharram, moartea lui al-Husayn la Karbală” \ Această ultimă solemnitate a fost sărbătoarea Aşură, ansamblu de ceremonii de doliu în cursul cărora se vedeau defilând, prin faţa prăvăliilor închise, bărbaţi şi femei ce se dedau unor lamentaţii funebre. Din cauza incidentelor ce se produceau adesea, celebrarea zilei de Aşură a fost uneori interzisă, până ce sosirea turcilor selgiucizi

a pus capăt pentru câteva secole solemnităţilor şi de oficiale la Bagdad.

Războaie de inscripţii au avut de asemenea loc sub Mu izz al-Dawla, războaie care aveau drept obiect tot amintirea Discipolilor şi a primilor califi, pe care şi iţii îi blestemau în aceeaşi măsură în care adversarii lor îi venerau. În sfârşit, la acea epocă s-a răspândit la Bagdad practica pelerinajului la mormintele imamilor, care era în uz mai înainte în chip oarecum clandestin în cercurile şi de in adevăr, se pare că de multă vreme se făceau vizite pioase la Karbală**, iar califul al-Mu-tawakkil fusese nevoit în 850 să ia decizia de a pune să se şteargă de pe faţa pământului mausoleul lui al-Husayn şi de a interzice adunările în acel loc. Tot astfel un emir hamdanid ridicase la începutul secolului un mausoleu pe mormântul regăsit al imamului Ali, la Nadjaf, lângă Kufa. Sub Buyizi s-a adăugat la acest obicei acela de a venera mormintele celor doi imami îngropaţi la Bagdad, în cimitirul kurayş unde s-a clădit un mormânt monumental, care a purtat numele de al-Kâzimayn, sau cei doi Kazim, MTT sa şi nepotul 206

său de fiu, cunoscuţi respectiv ca cel de-ai VII-lea şi cel de-al IX-lea imami ai duodecimanilor. Tot în vremea aceea a fost vizitată la Samarra subterana unde avusese loc dispariţia celui de-al XII-lea imam. În Iran, unde şiismul nu era foarte răspândit în acea epocă, o comunitate mică de

adepţi ai sectei a ajuns să se formeze la Kumm* în jurul mausoleului unei anumite Fătima, fiica celui de-al VIII-lea imam AIT al-Ridă; această comunitate a fost deseori atacata de autorităţile sunnite, fiind însă apărată în mod eficace de emirii buyizi. Lângă Tuş, în sfârşit, într-un loc care avea să ia mai târziu numele de Mefhed*, „Mausoleul”, sporea renumele mormântului lui Ali al-Ridă însuşi, care a devenit şi el un centru de cult şi de pelerinaj şi lângă care a fost construit un sanctuar cu totul remarcabil, pe care-l semnalează geograful al-Makdisî.

Tot în cursul secolului al X-lea, imamismul a fost adoptat oficial de emirii hamdanizi din Djazira* şi din Siria de nord, şi practicile lui cele mai caracteristice au fost văzute răspândindu-se în oraşele acestui principat. Formula şi ită a chemării la Rugăciune* a răsunat astfel la Alep. Iar locuri de pelerinaj şi de s-au ivit de asemenea acolo, de pildă, *mă*} *had-ul* Estradei (monument acoperind rămăşiţele unui fiu al lui al-Husayn), care a fost construit de emirul Sayf al-Dawla în 962, în timp ce o ramură extremistă cu origini puţin cunoscute, ac; ea a *nusayn*”*-ilor*, prindea rădăcini în unele regiuni muntoase ale provinciei.

În mijlocul acestor diverse succese de ordin politic, credinţele proprii duodecimanilor, îndeosebi acelea relative la imamul devenit invizibil, au fost elaborate de teoreticienii lor, cum a fost teologul al-Kulaynî*, într-o doctrină foarte

deosebită, cuprinzând numeroase elemente străine de Islamul tradiţional şi destinată a fi precizată în secolul al XI-lea de autori ca şeihul Saduk sau şeihul al-Mufând, contemporani ai poetului al-şarâf al-Râdi. Potrivit acestei doctrine, imamul a cărui înapoiere era aşteptată, asemenea de altfel imâmi7 lor ce-l precedaseră, se bucura de însuşiri supraumane, de pildă incapacitatea de a păcătui, şi deţinea taine de origine divină care justificau acest rang superior. Aceste taine, care completau Revelaţia sau mai degrabă constituiau sensul ei interior (*bătin*) şi adevărul ei profund, făcuseră obiectul, după credinţa şi iţilor, al unui verset coranic (XXXIII, *72*): „Am propus încredinţarea tainelor noastre cerurilor, pământului şi munţilor; toţi au refuzat să le ia asupra lor, toţi au tremurat să le primească. Dar omul a primit să se încarce cu ele; e un nestăpânit şi un nesocotit”. Declaraţii atribuite celui de-al VI-lea imam Dja far al-Sădâk mai precizau chiar: „Cauza noastră […] este taina, şi taina unui lucru ce rămâne învăluit, o taină căreia îi este suficientă o taină”.

Imamul, astfel admis la cunoaşterea adevărurilor profunde, era un „prieten” al lui Dumnezeu şi se găsea dăruit cu o stare privilegiată ce prelungea starea de „profeţie” de care beneficiaseră Muhammad şi predecesorii săi. Rezulta de aci că, în ochii imamiţilor, profeţia era oarecum continuă: ea începuse cu crearea lui

Adam*, p care Dumnezeu l-a făcut după chipul propriei sale forme, şi se prelungise prin profeţi dintre care ultimul a fost Muhammad, iar apoi prin imami. Se vede cum această doctrină, destinată să justifice rangul excepţional al imamilor, a ajuns să se apropie de doctrinele inspirate de filosof ia elenistică, potrivit cărora lumea era condusă de o Inteligenţa supremă, emanaţie divină de care anumiţi înţelepţi puteau să aibă parte. Imamii se identificau astfel cu aceia care aveau acces la spiritul sau la lumina divină, şi ultimul imam, numit Dovada, beneficia de o cunoaştere privilegiată care făcea din el un adevărat mediator.

Adevărul tainic pe care-l deţinea imamul invizibil şi care depăşea revelaţia „esoterică” constituită de textul Coranului era considerat ca o înţelepciune veşnică rezumând toate înţelepciunile omeneşti anterioare şi era opera unei raţiuni emanând în parte din spiritul divin. Imamul era în acelaşi timp cel mai mare dintre înţelepţii omenirii, cel mai mare filosof, cel mai bun rege; toţi filosofii 208

şi regii vremurilor dinainte deveneau precursorii lui, aproape în aceeaşi calitate ca profeţii. Aşa se explică faptul că autorii şi îţi imamiţi au acordat atâta atenţie doctrinelor şi ideilor răspândite în lume înainte de Islam, fie în Arabia, fie în India, fie în Iran sau chiar în ţările creştine, şi că operele aparţinând unor patrimonii

literare neislamice au fost adesea mai bine primite în mediul lor decât în alt loc. Vom adaugă ca gânditorii lor s-au inspirat adesea din anumite concepţii proprii filo-sohei elenistice, a cărei răspândire a fost astfel favorizată, ideile politice ale unui i-arâbi*, a căror incidenţă asupra evoluţiei ideii de guvernare în Islamul medieval o vom vedea mai departe, erau impregnate nu numai de filosofie antică, ci şi de şi”ism, iar guvernantul său ideal ţinea în acelaşi timp de înţelept, de filosof şi de imamul aşteptat.

Rolul de excepţie atribuit imamului era însoţit totodată de un ataşament sentimental faţa de persoana şi de iaimlia lui, ataşament exprimat mai ales în mediiarea asupra nenorocirilor ce nu încetaseră de a-i iovi, în cursul existenţei lor terestre, pe Ali, pe Patima şi pe descendenţii lor. Vizite pioase ia mormintele lor şi celebrarea zilei de Aşură îi ajutau îndeosebi pe credincioşi să-şi rememoreze suferinţele şi martiriul majorităţii imamilor, despre care se credea că au pierit cu toţii de moarte violenta, otrăviţi, atunci când nu exista vreun semn mai vizibil al tragicului lor destin. Accentul era pus în mod cu totul deosebii asupra dramei de la Karbală, care fusese cauza morţii lui al-Husayn precum şi a unui număr dintre copiii şi veni săi şi fusese urmată de episodul, de asemenea spectacular, al trimiterii soţiilor sale şi a supravieţuitorilor prizonieri în lungul căii Eufratului, până la reşedinţa din Damasc a

califului umayyad. Toată literatura religioasă a duodecimanilor va rămâne dominată de amintirea acestor mari teme, menite să dea chiar naştere mai târziu „nor adevărate reprezentări teatrale a „patimilor” 9 lui al-Husayn, aşa-numit*ele la ziye* persane, care i

— V. – s *1*

vor înflori în Iranul Safavizâlor şi din cârâ se mai cunosc exemple şi în epoca actuală.

Duodecimaniij care se deosebeau astfel de adversarii lor prin veneraţia închinată imamilor şi prin ura pe care o nutreau împotriva primilor califi, nu urmau în viaţa lor religioasea nici exact aceleaşi reguli ca membrii comunităţii majoritare. La ei tradiţiile primite de la imami ocupau şi trebuiau să continue a ocupa un loc important în izvoarele dreptului, alături de Coran şi de tradiţiile profetice. Iar în amănuntele prescripţiilor juridice şi de cult se făceau de asemenea simţite efectele urii lor împotriva primilor califi: tot ce ordonaseră aceştia din urmă era interzis de ei, tot ce interziseseră era, dimpotrivă, licit pentru duodecimani. Astfel se explica mai ales formula deosebită a apelului lor la Rugăciune: ea afirma implicit superioritatea Rugăciunii asupra Războiului sfânt, în opoziţie cu ceea ce susţinuse cel de-al doilea calif, Umăr. Şi tot astfel se explica autorizarea căsătoriei temporare, a cărei interzicere, după cum se spunea, data de asemenea de la Umăr. În mod

general, refuzul practicilor care simplificau abluţiunea*, recitarea cu glas tare a formulei *bismiltăh"* în Rugăciune, repetarea formulelor de adorare cu prilejul rugăciunilor funerare, constituiau obiceiuri particulare pe care imamiţii le împărtăşeau cu ceilalţi şi îţi, dar pe care n-au reuşit niciodată să le implanteze în teritoriul sunnit. Era nevoie ca un suveran din secta lor să ia puterea, cum a fost cazul, de pildă, la Alep, sub Hamdanizi, pentru ca aceste obiceiuri să fie recunoscute, iar cadiii să accepte a judeca după dreptul lor.

Concepţia despre Islam proprie duodecimanilor s-a răspândit totuşi încetul cu încetul, independent de acţiunile politice şi militare, graţie eforturilor lor de propagandă intensă. În Irak, în epoca buy-idă, un vizir a creat, de exemplu, în acest scop o instituţie numită Casa Ştiinţei şi înzestrată cu o bogată bibliotecă*, care era destinată să difuzeze tradiţiile datând de la imami precum şi doctrina elaborată de marii învăţaţi ai şiismului duode 210

câman; instalată către 991 la Bagdad, în cartierul şi it Karh, această instituţie a avut ca director un poet şi it celebru, al-şarâf al-Murtadă*, şi a fost frecventată de poetul sirian al-Mă arrl, înainte de a fi distrusă de un incendiu, în 1055. În alte locuri din ţinuturile şi de învăţătura se preda, cum era normal, în marea moschee: aşa s-au petrecut lucrurile, de pildă, la Alep sub

Hamdanizi.

În ţinut sunnit însă, duodecimanii puteau fi nu numai daţi afară dintr-o moschee şi stigmatizaţi în faţa comunităţii, ci şi urmăriţi şi supuşi unor pedepse severe, destinate să reprime dezvoltarea sectelor şi credinţelor eterodoxe în sânul societăţii islamice medievale. Atunci când regimul interzicea practicile lor socotite eretice, ei îşi ascundeau convingerile pentru a evita urmăririle, şi aceasta în virtutea unui principiu de „prudenţă", larg aplicat bazat pe versetul: „Să nu-i ia credincioşii ca tovarăşi pe necredincioşi, lăsându-i la o parte pe alţi credincioşi. Oricine va face aceasta nu va avea de aşteptat de la Dumnezeu nimic – afară de cazul că *v-aţi teme* de vreo faptă primejdioasă din partea lor" (*Coran*, III, 27). Acest principiu trebuia, după teoreticienii lor, să fie aplicat de toţi adepţii în perioade de persecuţie. Era o necesitate imperioasă destinată să permită sectei lor să subziste. El autoriza mărturia falsă, jurământul fals, restricţiile mintale. El explică de ce o mentalitate ipocrită s-a dezvoltat în anumite comunităţi deosebit de ameninţate. El explică de asemenea faptul că simpatizanţii mişcării au evitat declaraţii sincere şi s-au mulţumit în scrierile lor să procedeze prin aluzii şi insinuări pe care le înţelegeau numai iniţiaţii. De aci decurge dificultatea de a discerne astăzi, prin mijlocirea operelor anumitor literaţi, dacă veneraţia lor pentru AH corespundea unei adevărate

apartenenţe imamite, sau traducea numai respectul pe care multe cugete, chiar şi tradiţionaliste, îl păstrau pe atunci pentru ginerele şi vărul Profetului. Singurul indiciu aproape sigur în această privinţă trebuie căutat într-un semn exterior, cum ar fi înclinarea de a-i insulta pe Discipoli sau pe Mu ăwiya.

Acelaşi principiu de prudenţă explică, în sfârşit, faptul că imamiţii dispăreau repede, în aparenţă cel puţin, atunci când regimul politic se schimba. Astfel, familiile şi de din Aiep s-au raliat în secolul al XII-lea, după cucerirea selgiucidă, la şcoala hanaritǎ care, printre cele patru şcoli juridice oficiale ale sunnismului, era aceea care avea mai multă stimă pentru cuvintele lui AII, aceea de asemenea care se dezvoltase în Irak, la fvufa, în sfârşit aceea care pe plan politic rămânea cea mai neutră şi evita să formuleze judecăţi tranşante asupra lui Alt şi a lui Uthmăn. Dar taina conştiinţelor rămânea greu de pătruns, iar echilibrul socio-politic se menţinea instabil, în timp ce la ima-miţii rămaşi puternic legaţi de convingerile lor se dezvolta aproape totdeauna un complex de frustrare şi de refuz. Nu numai că acest sentiment îi împingea să se tânguiască asupra încercărilor suferite de nenorociţii lor imami şi să adopte faţă de ei o atitudine de „compasiune” care ieşea la lumina zilei mai ales în ceremoniile comemorând moartea lui al-Husayn; dar i se întâmpla să se transforme, la cea mai mică

ocazie favorabilă, în explozii de ură şi de dorinţă de răzbunare fanatice, care puteau degenera în faţa reacţiei cercurilor tradiţionaliste în adevărate războaie civile, tară a duce însă ia niciun rezultat politic constructiv.

i n aceeaşi epocă ismailismul se prezenta, printre mişcările şi de sub o formă mult mai activă decât zaydismul şi imamismul. Partizanii săi se distinseseră atribuind imamatul, în 765, după moartea celui de-al VI-lea imam Dja far al-Sadik, fiului deja decedat al acestui personaj, un anume Ismă Tl pe care-l considerau ca fiind mahdî-ul în stare de ocultaţie, sau pe al cărui fiu, Muhammad, îl venerau drept ultimul imam vizibil. Faptul de a opri lista imamilor vizibili la al şaptelea dintre aceşti descendenţi ai lui AII – pentru unii Ismă il, pentru alţii Muhammad (ceea ce presupunea că în acest ultim caz se făcea din Alt legatarul Profetului şi nu primul imam) – le-a atras şi numele de 21* 21

septimani, care-i deosebeşte în chip esenţial de imaniiţii duodecimani. Nu trebuie însă uitat că ei atribuiau în fapt, potrivit opiniei celei mai răspândite pnitre ei, celui de-al şaptelea imam astfel dispărut descendenţi „ascunşi”, susceptibili de a se manifesta într-o zi sau alta şi de a juca atunci un rol politic important.

Se cunoaşte prea puţin istoria sectei în cursul primului secol al existenţei ei; se ştie numai că ea constituia atunci o grupare clandestină, care

trimitea emisari în diferite regiuni pentru a încerca, aici să ralieze la cauza ismailiană pe unii suverani, dincolo să suscite răscoale populare. Se ştie de asemenea că, încă dintr-o perioadă veche, partizanii imamului Ismă al, îndeosebi Abu l-Hattab şi Mayma în al-Kaddah, „oculistul", adoptaseră doctrine pe care învăţaţii sunniţi le-au calificat drept „excesive", ca unele ce manifestau o veneraţie exagerată pentru imam. În adevăr, ele făceau din el un profet asistat de Spiritul sfânt* şi extindeau calitatea lui de imam la diferite personaje străine de familia alidă care ar fi jucat alături de imamii tradiţionali, calificaţi drept „tăcuţi", un rol de reprezentanţi activi, „vorbitorii". Şirul acestor imăami „vorbitori" n-ar fi fost întrerupt de nicio ocultaţie asemănătoare aceleia pe care o suferise şirul imamilor „tăcuţi" în persoana fiului sau nepotului lui Dja far al-Sădik. Abu l-Hartăb împingea exagerarea până la a se considera el însuşi un profet-imăm, căruia trebuia să-i dea ascultare omenirea întreagă.

Secta organizată de Abu l-Hattăb pare a nu fi durat, dar aceea care-l recunoştea ca întemeietor pe Maymâân al-Kaddăh a avut mai mult succes. Ea a fost aceea care, pe cât se pare, a intrat în acţiune la sfârşitul secolului al IX-lea, când unul dintre propovăduitorii ei a părăsit micul oraş să-lamiya din Siria şi a reuşit să ajungă în Magreb, unde cu sprijinul tribului berber Kutăma, a proclamat venirea mahdT-ului şi a întemeiat statul

lăţimid. Mahdî-ul era în această împrejurare, pe Clt se ştie, un descendent al lui Maymun, imam… depozitar” sau „vorbitor” care-l reprezenta pe *ssmm*

«m despre e”, „” J1 avut vreuna” „” <t”.

Hi

”.

lent al notabililor din marile oraşe devenise extrema.

Fatimismul, de partea lui, se străduia să câştige meşteşugărimea modestă a oraşelor. Nu e mai pup n adevărat că el se prezenta sub forma unei filosofii religioase foarte elaborate şi absolut opuse concepţiilor musulmane tradiţionale. Se distingeau în ea liniile generale a ceea ce avea să devină doctrina isma ăliană clasică. Ca şi imamsmul duo-deciman, acest ismailism atribuia imamilor cunoştinţe şi puteri supraomeneşti, graţie cărora ei erau „fără păcate” şi care făceau din ei depozitarii unui adevăr ascuns ce avusese Revelaţia drept formă exterioară. Cu ei s-au dezvoltat deci no? credinţe esoterice, dar de un esoterism mult mai accentuat decât în imamism: interpretarea simbolică nu se aplică aci numai celor câtorva versete coranice, în care şi ăţii credeau cu toţii a recunoaşte aluzii secrete şi voalate la misiunea imamilor, ci mergea mai departe, corespunzând unei concepţii despre lume complet confundată, de astă dată, cu aceea a filosofiei elenistice.

Cunoştinţele imamului erau, în această perspectivă, Justificate printr-un sistem cosmic emanatist, în care Profetul, asimilat cu Raţiunea universală, emanaţie a Ordinii divine, era el însuşi asistat de primul imam A17, „legatarul”, care reprezenta, la rândul lui, Sufletul universal. O întreagă ierarhie era astfel stabilită între multiplicitatea creaţiei îi unicitatea divină, ierarhic incluzând omul, care cu ajutorul străduinţelor de a ajunge la adevăr, putea să se apropie de principiul prim, dar în chip inegal, potrivit facultăţilor şi cunoştinţelor fiecăruia. Acţiunea umană era ea însăşi o acţiune cosmică şi istoria lumii cuprindea un ciclu de P1. O perioade profetice succesive, care trebuiau să fie caracterizate fiecare prin apariţia unu! profet urmat de un imam. Primul profet fusese Adam, avându-l ca imam pe Seth, al şaselea a fost Mu-nammad, care a venit după Noe, Avraam, Moise şi Ţ’sus, cel de-al şaptelea trebuind să fie imamul învierii, care va dezvălui în întregimea lui înţelesul ascuns al Revelaţiei şi va pregăti sosirea unui nou profet. Istoria nu mai era deci marcată prin câteva evenimente unice şi determinante, cum ar fi propovăduirea lui Muhammad, ci prin repetări ciclice cuprinzând alternate, epifanii şi ocultaţii. Apariţia mahdî-ului nu mai era ea însăşi decât un episod al acestui ansamblu, iar decepţiile ismailienilor pe planul acţiunii polit: ce îşi găseau compensaţia imediată într-o construcţie filosofică

cei făcea pe adepţii sectei relativ indiferenţi la vicisitudinile cotidiene.

Un atare sistem nu era, evident, destinat să fie divulgat, ci doar revelat progresiv iniţiatorilor, în urma unui lung învăţământ personal şi secret. Nicio aluzie la el nu era făcută, de pildă, în lucrările de drept redactate pe atunci pentru public, cum era tratatul de drept al cadiului al-Nu măn, care se deosebea de tratatele sunnite cu acelaşi obiect doar prin câteva detalii şi prin introducerea printre „stâlpii religiei „a principiului *watăva—\e*, adică al credinţei în rangul excepţional al lui Alt şi al succesorilor să-i şi dacă *walava-ua* imnlica pentru iniţiaţi credinţa într-o ierarhie cosmică, ea se reducea pentru popor la simpla justificare a venerării imamilor.

Au ajuns totuşi până la noi câteva scrieri care erau rezervate iniţiaţilor. Printre ele, cea mai cunoscută şi cea mai lămuritoare este fără îndoială *Enciclopedia* redactată în Irak la sfârşitul secolului al X-lea de un grup de sectanţi care-şi ziceau singuri, Fraţii sinceri „şi în care se recunosc isma iââenii. Această serie de epistole despre subiecte extrem de variate se distinge îndeosebi prin grija ei „de a explica totul, de a raţionaliza totul, de a sistematiza totul (Y. Marquet). Imamatul este legat în ea de legi cosmice, în virtutea astrologiei, iar viaţa spirituală este defin” tă ca o epurare a sufletului, o eliberare de materie şi o întoarcere spre intelect. Astfel,

Legea profetică şi filosofia se întâlnesc; tărâmul de dincolo, ţel al vieţii omeneşti, se identifică cu realitatea profundă şi se ajunge la reflecţii ca aceasta: „Oricine nu acceptă condiţiile Intelectului, acelea pe care i le-am recomandat, sau care le părăseşte după ce le-a acceptat, aceluia îi retragem prietenia noastră şi ne desolidarizăm de el; nu facem apel la el, nu avem legături de familiaritate ou el, nu-i mai vorbim despre ştiinţele noastre şi-i ascundem tainele ce le deţinem”. Reiese de aci că ismailienii formau grupuri strâns solidare, dar nu admiteau în sânul lor niciun credincios neiniţiat. Era opusul egalitarismului practic şi al spiritului de „comunitate” apărat de sunnism. De altminteri ismailismul a fost, mai ales când se lupta pentru cucerirea puterii, necruţător faţă de adversarii săi. Se raportează că un muezin, care omisese la Kairuan formula specific şi ită a chemării la Rugăciune, a fost executat. De asemenea, rugăciunile tradiţional rostite, din vremea califului Umar, în cursul nopţilor lunii de ramadan au fost interzise cu extremă asprime în Ifrâkiya fatimidă, iar mai târziu în Egipt. Anumiţi califi fatimizi n-au ezitat, pe de altă parte, a porunci să fie blestemată „Peştera* şi ocupanţii ei”, vrând să aducă o atingere prin aceasta amintirii lui Abu Bakr şi, fără îndoială, şi aceleia a celor mai vechi Discipoli, care, potrivit anumitor tradiţii l-ar fi asistat pe Profet atunci când a primit primele revelaţii.

Ismailismul n-a omis nici să utilizeze pentru difuzarea ideilor sale Casa înţelepciunii, pe care

Fatimizii o creaseră la Cairo şi care, condusă de şeful suprem al propagandei, reunea periodic savanţii versaţi în doctrina lor. Dacă al-Hăkim, califul, care înzestrase acest institut cu noi încăperi chiar în palat, a autorizat pentru sunniţi o fundaţie paralelă, această probă de toleranţă a fost doar efemeră: după trei ani, cei doi învăţaţi malikiţi care conduceau institutul sunnit au fost omorâţi fără altă procedură. Manifestările de fanatism ale îsma ilismului fatimid nu erau însă comparabile cu acelea ale mişcării karmate care, în lupta ei împotriva califatului abbasid, n-a şovăit nu numai să molesteze şi chiar să măcelărească pelerinii aflaţi în drum spre Meca, ci şi să profaneze în cursul unui raid îndrăzneţ venerabila Ka‘ba.

Din ismailismul fatimid aveau să derive nu

16.7 numai secta druzilor*, ci şi un partid disident, acela al nizarisilor sau Asasinilor, care a lansat în Orient o nouă, propagandă”. Potrivit acestei doctrin: de tendinţa mai profund filosofică, imamul îşi găsea justificarea în logica internă a apelului său, corespunzând nevoilor omenirii. Dar mişcarea s-a distins în istorie îndeosebi prin acţiunea ei „teroristă” şi prin asasinatele politice la care adepţii fi s-au dedat în cursul secolelor al XI – ea şi al XII-lea în Iran şi în Siria, unde reuşiseră să ocupe cetăţi puternice. În acel

moment, ismailismul deţinea un loc însemnat în viaţa politică şi religioasă a oraşelor siriene, unde populaţia, de convingere şi ită, se remarca din când în când prin dezordini. Nu s-au văzut oare în primii ani ai secolului al XII-lea locuitorii din Alep dărâmând în timpul nopţii zidurile ridicate din ordinul emirului pentru a amenaja un colegiu destnat predării dreptului sunnit? Dar aceste manifestări rămâneau pe atunci vo t semiclandestine. Mişcarea însăşi, atinsă de declinul puterii fatimide, n-avea să mai iasă decât rareori din umbra în care o menţineau ortodoxia noilor stăpâni selgiucizi şi condamnarea ei de către partizanii ideilor tradiţionaliste. Trăind de atunci înainte în cercurile restrânse de iniţiaţi care-şi transmiteau secretele ei, ea merita mai mult decât oricând acel nume de *bătiniya*", mişcare esoterică", sub care este îndeobşte cunoscută şi care pune în relief trăsătura cea mai izbitoare a doctrinei ei şi a metodelor ei insidios convingătoare.

Î

n fata diferitelor mişcări şi de ale căror poziţii politice nu puteau fi admise de regimul abbasid şi a căror gândire se întemeia în majoritatea cazurilor pe teorii cosmice foarte depărtate de învăţătura Coranului, partizanii Islamului tradiţionalist nu încetau însă de a reacţiona viguros din punct de vedere dogmatic. Am văzut mai sus cu ce agresivitate un Ibn Batta, care se

considera purtătorul de cuvânt al uneia din ramurile lor cele mai active, ataca toate ideile şi atitudinile ce-i păreau a corespunde unor noutăţi condamnabile. Sentimentul la care el făcea astfel apel, teama de inovaţie, adică *V*

de un deviaţionism susceptibil de a altera doctrina Islamului, era de multă vreme subiacent evoluţiei iniţiale a Comunităţii. În momentul când se afirma din ce în ce mai mult virulenţa primejdioasă a divergenţelor doctrinale ce degenerau în adevărate disensiuni politice, acest sentiment trebuia să capete o putere nouă ca principiu regulator, temperat însă prin acţiunea consensului şi diferit nuanţat, după caz, de reacţiile individuale. În timp ce anumiţi învăţaţi refuzau orice compromis precum şi orice discuţie cu adversarul, ceilalţi se lăsau antrenaţi în controverse şi se străduiau să prezinte Islamul tradiţional într-o lumină care să poată convinge spiritele deja seduse de idei filosofice străine sau deja iniţiate în dialectică. De unde existenţa a două mişcări tradiţionaliste apărătoare ale caiiiatului zis sunnit, mişcarea fideistă, pe de o parte, reprezentată îndeosebi prin hanbalism, şi aciea a „celor ce discutau”, a „oamenilor *kalarn*”-ului, pe de altă parte, care se recrutau mai ales din raidurile şcolii aş ante.

Ibn Hanbal, de a cărui învăţătură se prevalau membrii şcolii juridice şi teologice hanbalite, rezistase, după cum am văzut mai înainte,

tentativelor califului al-Mă mun de a instaura doctrina mu ta-zilită, ca şi „inchiziţiei” lui. Poziţia sa, astfel cum o putem cunoaşte în primul rând prin scrierile sale (culegeri relative la Tradiţie şi consultaţii juridice), apoi prin relatările ce ni s-ap păstrat despre episodul Mihnei, rămăsese cu foarte mici deosebiri aceea pe care discipolii săi aveau s-o apere timp de secole. Acest jurist şi învăţat, pe care adversarii săi îl considerau, nu fără oarecare dispreţ, ca pe un simplu compilator al Tradiţiei, avea de fapt o concepţie foarte precisă despre Islam, concepţie ce se sprijinea pe două baze: pe de o parte valoarea datelor scripturii, şi, pe de altă parte, necesitatea de a feri Comunitatea de orice disensiune păgubitoare.

Ibn Hanbal şi primii săi discipoli profesau credinţa în unicitatea divină, dar fără a-şi pune întrebări asupra naturii atributelor posedate de

219 Dumnezeu. Trebuie crezut, spuneau ei, că Dumnezeu este aşa „cum s-a descris El însuşi”, aşadar că şade pe tronul său, că are o faţă, mâini, că vede, că aude şi că va putea să fie văzut de către cei aleşi după Judecata de apoi, trebuie crezut mai ales în caracterul necreat al Coranului, Cuvânt al lui Dumnezeu, reprezentând ştiinţa lui. Trebuie crezut de asemenea în atotputernicia lui Dumnezeu, autor al răului ca şi al binelui (chestiunea responsabilităţii umane rămânând «fără răspuns), trebuie crezut în episoadele Judecăţii de apoi astfel cum sunt descrise în

Coran, mai cu seamă în balanţa pe care vor fi cântărite faptele oamenilor, în bazinul în care Profetul îşi va săvârşi intercesiunea, în podul ce duce în paradis şi de pe care damnaţii vor fi aruncaţi în infern, trebuie crezut de asemenea în pedeapsa mormântudiui pe care o vor suferi imediat după moarte oamenii vinovaţi de greşeli.

Ibn Hanbal impunea de asemenea ideea că credinţa, care n-are valoare fără fapte, este susceptibilă de a creşte când se săvârşeşte binele, sau să scadă când se săvârşeşte răul. Prin aceasta el rezolva problema ce se pusese din primele vremuri haridjite, murdjite şi mu tazilite. Dar, dacă afirma necesitatea de a face binele pentru a fi un credincios desăvârşit, el socotea în acelaşi timp că greşelile, cu toate că scad credinţa, nu suprimă caracterul de credincios; doctrina lui, care rămânea rigoristă, salva astfel totuşi unitatea Comunităţii. Acesta era principiul în virtutea căruia el poruncea tuturor să se roage în urma unui imam necredincios şi condamna orice revoltă împotriva autorităţii stabilite, tot astfel ca orice manifestare războinică intestină şi orice spirit de discuţie care putea provoca o ruptură a Comunităţii.

Această poziţie ducea la recunoaşterea primilor patru califi ca perfect legitimi şi făcea să se considere că ordinea domniilor lor corespundea valorii lor respective: astfel, Alt nu era exclus din numărul acelora care meritaseră califatul, ci

reaşezat pe adevăratul său loc, cel de-al patrulea. După el, Umayyazii fuseseră suverani legitimi, cum au fost după aceea Abbasizii, toţi investiţi pe baza 2

acordului musulmanilor. Se vede aci cum coeziunea Comunităţii şi respectarea regimului la putere mergeau mână-n mână cu o anumită concepţie despre credinţă, legată mai mult sau mai puţin ea însăşi de o teodicee determinată.

Dacă hanbaliţii insistau asupra atotputerniciei lui Dumnezeu, ei subliniau şi capacitatea lui de îndurare şi interesul său pentru soarta oamenilor. Întrucât Dumnezeu l-a creat pe primul om, Adam, după chipul său, există o asemănare depărtată, dar totuşi o asemănare între Dumnezeu şi o omenire, adesoa păcătoasă, pe care el este gata s-o ierte. În fiecare noapte, spuneau ei, el coboară până în „cerul cel mai apropiat" pentru a asculta cererile de iertare pe care oamenii i le adresează, iar cele câteva personaje care au dat dovadă de o viaţă exemplară se află în mod sigur în paradis. Contrazicând oarecum principiile egalitarismului sunnit, o ierarhie era astfel stabilită între membrii Comunităţii, în fruntea căreia se plasau, după Profet, primii patru califi şi cei şase Discipoli, socotiţi tot atât de demni ca şi aceştia de a-i succeda, apoi Expatriaţii şi Auxiliarii. Aceste personaje meritaseră în paradis locul privilegiat ce justifica veneraţia al cărei obiect deveniseră în sânul cercurilor tradiţionaliste. În schimb, niciunul

dintre cei ce se închinau cu faţa îndreptată spre *kibla** nu era exclus din Comunitate şi nici nu trebuia să piardă speranţa de a beneficia de iertarea divină sau de intercesiunea Profetului.

Pe de altă parte, hanbaliţii, mărginindu-se la textul Coranului şi al Tradiţiei, refuzau orice folosire a raţionamentului dialectic sau *katăm*. Pentru ei, a discuta cu adversarul însemna în mod inevitabil să te laşi câştigat de argumentele lui. Dar, în mod mai profund, era o profanare să cauţi a justifica texte sacre suficiente lor însele şi avându-şi justificarea în ele însele. Acestei atitudini fideiste în teologie i se adăuga înclinaţia către o viaţă religioasă personală întemeiată pe rugăciune şi invocare; dar această din urmă trăsătură îi marca mai puţin pe membrii mişcării, decât opoziţia lor faţa de orice iniţiativa de discuţie sau decât vigoarea loialismului lor politic.

Atitudinea astfel definită apăruse de altfel înainte de Ibn Hanbal. Încă în vremea lui Hărun al-Raşând tentativele de *kalâm* fuseseră condamnate de teologii ce frecventau curtea califiană. Iar în vremea lui al-Mă mun se produseseră ciocniri între tradiţionalişti şi mu taziliţi, fără ca să se poată şti exact cine pornise ostilităţile. Dacă mu tazilismul primise la acea epocă un sprijin puternic din partea califatului şi adoptase în aparenţă o atitudine agresivă, el acuza de asemenea partea adversă de a se fi dedat la excese. Se pare în orice caz că tradiţionalismul

a dat naştere atunci unor grupări politico-religioase oarecum extremiste, ca acea *Năbita*, sau „buruiană”, pe care al-Djăhiz o denunţa cu pasiune în scrierile sale polemice. Această sectă, pe care celebrul eseist o acuza de antropomorfism, era totodată un partid politic care pare să se fi confundat cu acela al „partizanilor Uthmân”. Aceasta înseamnă că adepţii ei aveau o atitudine politică aspră: afirmând superioritatea lui Uthmăn asupra lui Ali, ei îi împingeau pe califii abbasizi să urmeze calea trasata anterior de înaintaşii lor umayyazi. Tendinţa lor a precumpănit în timpul domniei lui al-Muta-wakkil, care nutrea, pe cât se spune, cel mai mare dispreţ pentru AII şi avea, dimpotrivă, o mare stimă pentru califii sirieni.

În comparaţie cu aceste prime grupuri, Ibn Hanbal şi discipolii săi păstrau o atitudine moderată, pe care s-au străduit s-o facă a prevala, nu atât sub al-Mutawakkil cât de-a lungul sfârşitului secolului al IX-lea. Acţiunii lor îi poate fi atribuită condamnarea *kalămului* de către al-Mu tadid la începutul domniei sale, în 892, precum şi recunoaşterea la acea vreme, în reglementarea moştenirii, a acelor drepturi ale rudelor prin femei pe care le apăra şcoala hanbalită. Apoi, la începutul secolului al X-lea, mişcarea, condusă pe atunci de un anume al-Barbahărî, a căutat să-şi impună la Bagdad concepţiile cu ajutorul unor manifestaţii populare declanşate cu diferite ocazii,

cum au fost moartea exegetului *şi* istoricului ai-Tabarî*, acuzat de simpatii pentru şiism sau kadarism, on punerea sub acuzare a lectorului de Coran, Ibn armabudh, învinuit de propagarea unor variante provenind de la partizani să lui AII. Partizanii lui ai-iSarbahărî nu omiteau pe de altă parte să lupte pentru respectarea moralei publice, urmănndu-i pe negustorii de vin, spărgând instrumentele muzicale, denunţând proasta purtare a unor anumite temei, molestindu-i de asemenea pe învăţaţii şcolii şaii de vinovaţi de a respecta în ritualul lor un uz propriu şiismului. Actele lor de violenţa au luat asemenea proporţii, încât califul al-Rădi a fost nevoit, în 35, să condamne în termeni severi doctrina hanbalită şi activităţile partizanilor lui al-Barbahărî. „Voi pretindeţi, a spus el atunci, că înfăţişarea obrazurilor voastre pocite şi groaznice este după chipul Stăpânului lumilor şi că aspectul vostru respingător aduce cu înfăţişarea Lui. Vorbiţi despre palma Lui, despre degetele Lui, despre cele două picioare ale Lui, de sandalele Lui aurite, de părul Lui creţ, de urcarea Lui la cer şi de pogorirea Lui către această lume – Dumnezeu transcende cu mult ceea ce spun rătăciţii şi tăgăduitorii, li atacaţi pe oamenii cei mai vrednici din sânul Comunităţii; îi învinuiţi de necredinţa şi de rătăcire pe partizanii familiei lui Muhammad; îi îndemnaţi pe musulmani să adopte în religie inovaţii vădite şi învăţături perverse necunoscute

de Coran. Dezaprobaţi vizitarea mormintelor imamilor şi-i acuzaţi pe vizitatorii lor de inovaţie, în vreme ce vă adunaţi pentru a vizita mormântul cutarui om de rând care n-are nici nobleţe, nici naştere aleasă, nici legături cu trimisul lui Dumnezeu, poruncind să i se viziteze mormântul, atribuindu-i miracolele săvârşite de profeţi şi minunile sfinţilor. Blestema-l-ar Dumnezeu pe Satana – acest ispititor – care v-a inspirat aceste practici ticăloase! Emirul Credincioşilor se leagă în faţa lui Dumnezeu prin juramânt solemn că dacă nu veţi părăsi învăţătura voastră nelegiuită şi metoda voastră greşită, el vă va copleşi de lovituri, vă va împrăştia, vă va ucide, vă va răsfira, va face sabia să cadă peste cefile voastre, focul să cuprindă adăposturile şi locuinţele voastre”.

Al-Rădi a interzis în consecinţă orice reuniune de partizani, a căror activitate îi părea dăunătoare pentru ordinea publică. Dar aceştia n-au dezarmat şi au fost văzuţi după scurt timp încercând în două rânduri să distrugă moscheea şi ită Barâthă. Reduşi pe urmă la defensivă în cursul primelor decenii ale dinastiei buyide, ei se mulţumeau de cele mai multe ori să şteargă noaptea inscripţiile injurioase la adresa lui Abu Bakr sau a lui Umar, pe care şi iţii le gravaseră pe monumente în timpul zilei. Dar la sfârşitul secolului al X-lea, ei au prins curaj mulţumită sprijinului dat de calif şi au contraatacat, punând să se celebreze noi sărbători corespunzătoare sărbătorilor şi de ca de pildă, în

998, comemorarea la Bagdad a morţii lui Mus ab, învingătorul rebelului şiit al-Muhtar, sau, la sfârşitul aceluiaşi an, serbarea Zilei Peşterii.

Apoi, la începutul secolului al XI-lea, s-au ivit mari greutăţi sub forma acelor răscoale pe care le-am văzut mai sus opunându-i la Bagdad pe sunniţi şi adversarii lor. Incendii au fost aprinse în diferite mausolee venerate de şi îţi; cartierul şi it Karh a fost atacat şi prădat. În 1051, în sfârşit, în urma uciderii unui sunnit şi a înmormântării lui lângă mormântul lui Ibn Hanbal, a izbucnit o răscoală care s-a terminat prin jefuirea şi distrugerea veneratului sanctuar şi it al lui Kă-zimayn.

În acea epocă hanbalismul fusese adoptat oficial de califul al-Kădir, care, în 1017, a pus să se citească în public la palat, în faţa cadiilor, a jurisconsulţilor şi a membrilor familiei haşimide, proclamaţii prin care definea doctrina pe care fiecare trebuia s-o profeseze, sub ameninţarea de a fi considerat „necredincios şi păcătos”. Se remarcau în ele afirmaţiile următoare:

„Dumnezeu a creat tronul fără a avea nevoie şi s-a instalat pe el după scopul şi voinţa Lui […] El este Puternic pe temeiul unei puteri, învăţat pe temeiul unei ştiinţe preeterne nedobândite, Auzitor pe temeiul unui auz, Văzător pe temeiul unui văz […] Vorbind cu cuvinte, nu cu un mijloc făcut ca acela al făpturilor […] Orice atribut pe care şi L-a atribuit sau pe care profetul Său I L-a atribuit este real, iar nu figurat Cuvântul lui

Dumnezeu este necreat, Dumnezeu a grăit cu adevărat cu acest Cuvânt şi l-a revelat apostolului Său prin mijlocirea lui Gabriel, crainicul. Acesta, auzindu-l de la El, i l-a recitat lui Muhammad, care, la rândul său, l-a recitat Discipolilor săi, care, la rândul lor în sfârşit, l-au recitat Comunităţii. Acest Cuvânt n-a devenit creat în virtutea recitării lui de către creaturi, căci el rămâne Cuvântul însuşi pe care Dumnezeu l-a vorbit. El rămâne deci necreat în orice stare s-ar afla: fie el repetat, păstrat în minte, scris sau auzit. Oricine spune că acest Cuvânt este creat, în orice stare s-ar afla el, este un necredincios al cărui sânge poate fi vărsat în chip legiuit, dacă acela se încăpăţânează să nu-şi retragă public cele spuse. Credinţa constă în enunţare, în fapte şi în intenţie […] Ea variază, sporind odată cu respectarea Legii şi scăzând cu nerespectarea […] Omul nu ştie ce soartă îi rezervă Dumnezeu, nici ce sfârşit îi va fi dat […] Omul trebuie să-i iubească pe toţi Discipolii Protestului şi să ştie că ei sunt cele mai bune făpturi după Trimisul lui Dumnezeu […] Orice om nu trebuie să spună decât binele despre Mu ăwiya […] El nu trebuie să-l declare pe un altul necredincios pentru că a trecut cu vederea o îndatorire oarecare, afară doar de Rugăciunea prescrisă în Cartea lui Dumnezeu”.

Această proclamaţie, a cărei existenţă însăşi dovedeşte nevoia pe care o avea pe atunci

Comunitatea de o conducere fermă pentru a lupta împotriva dezagregării interne, condamna în acelaşi timP. mu tazilismul, care nega atributele divine, ciţ şiismul, care refuza să recunoască legitimitatea primilor califi. Ea viza însă şi noua teo-*°Sie aşantă care stabilea deseori distincţii între r-te categorii de atribute divine şi nuanţa 5 teza despre Coranul necreat. Ca luare de poziţie doctrinala, ea a fost însoţită de o nouă inchiziţie căreia i-au căzut victime mai ales jurisconsulţii de tendinţă mu tazilită, constrânşi la retractări publice şi împiedicaţi să se apere în şedinţe de liberă discuţie. În adevăr, hanbalismul, bucurându-se de sprijinul califului, apoi de acela al primilor suverani selgiucizi, îi ataca viguros pe repre: entanţii acestei şcoli de gândire, cu deosebire în persoana unui anume Ibn al-Waljd, care n-a putut să-şi continue învăţământul decât la el acasă, într-o locuinţă din cartierul şi it Karh.

Hanbalismul a avut însă de făcut faţă, de la sfârşitul primei jumătăţi a secolului al XI-lea, ostilităţii noii şcoli aş ante. Dacă predicatori tradiţionalişti, ca Ibn al-Djawzi, au cunoscut la sfârşitul secolului al XII-lea, la Bagdad, ceasul lor de glorie şi dacă şcoala hanbalită a reuşit să se stabilească solid la Damasc în timpul epocii ayyubide, secolul al XI-lea şi cel de-al XII-lea aveau să fie marcate în Orient de dezvoltarea altei învăţături, care acorda un loc mai mare raţionamentului şi era destinată să lase amprente

profunde asupra evoluţiei ulterioare a gândirii religioase islamice.

Ceoala aşantă a fost aceea care avea în cele din V urmă să iasă biruitoare în cadrul evoluţ ei sunnismului. Numele ei venea de la acela al unui teolog mu tazilit, al-Aş arl, care prin 910 a părăsit învăţătura predată de profesorul său al-Diubbă I pentru a se ralia la poziţia tradiţionalistă aefinită de Ibn Hanbal şi a pune sub patronajul acestuia noua sa profesie de credinţă, cunoscută sub numele de *Ibăna*, „Expunere”. Gândirea lui al-Aş arl, voit legată astfel de aceea a şefului şcolii hanba-lite, avea totuşi să se situeze la originea unei mişcări sunnite absolut distincte de hanbalism şi chiar opusă lui asupra unui mare număr de probleme. O oarecare obscuritate domneşte asupra naturii ideilor lui al-Aş ari, căruia par a-i fi fost atribuite posterior afirmaţii pe care, fără îndoială, nu le susţinuse el însuşi şi opuscule pe care nu le scrisese. Este sigur totuşi că acest gânditor a păstrai de pe urma vechii sale formaţii mu tazilite o atitudine intelectuală care nu era aceea a hanbaliţilor şi care consta în esenţă în a recunoaşte legitimitatea recurgerii la discuţie şi la argumente raţionale pentru a-l convinge la nevoie pe adversar. Astfel el s-a străduit în tratatul său de teologie, care este cel mai vechi tratat de acest gen scris în Islamul sunnit, să dovedească în cursul primului capitol existenţa Creatorului, întemeindu-se nu numai pe texte, ci şi pe motive

pe care le-am putea numi de bun-simţ, analoage oarecum faimosului argument al hii Violtaiire.

Dar a discuta înseamnă a raţiona asupra obiectului credinţei. De aci până la a adopta o poziţie intermediară între mu tazilism şi hanbalism, la a adsra la doctrina celui de-al doilea admiţând metodele celui dintâi, nu era decât un pas, care a fost făcut, dacă nu de al-Ascarî însuşi care a rămas de o mare prudenţă, cel puţin de cei mai mulţi dintre discipolii săi. Aceştia au ajuns să transforme în chip foarte sensibil poziţia doctrinală iniţială a profesorului lor şi să întemeieze astfel o şcoala nouă, aceea a *mutakalliirvun-Aox* sau a „acelora ce raţionează”, care practicau aşa-numitul *kalâm* sau raţionament d’alectic în scopul de a pune bazele unei teologii dogmatice.

Opiniile susţinute de al-Bakillăni* aproximativ un secol după al-As arî ilustrează dezvoltarea luată de acest curent de gândire. La acea epocă aş arismul îi combătea pe mu tazilâţi, cărora le reproşa de a nu crede nici în atributele divine (să înţelegem: atribute „eterne şi distincte de esenţă”), nici în Coranul creat, nici în „viziunea” lui Dumnezeu de către aleşi, nici în predeterminare, nici în intercesiunea Profetului în lumea de apoi. El îi combătea de asemenea, cu aceeaşi vigoare, pe tradiţionalişti, calificaţi de el drept „antropomor-i şti” şi acuzaţi de a interpreta atributele divine într-un ch p prea literal.

Problema Coranului creat sau necreat rămânea mereu în centrul discuţiei, dacă e să dăm crezare manualului teologic al lui. a l-Băkillănî, aşa-numitul *Insâf*, din oare o treme îi era, consacrată. Pentru aş ariţi Coranul era necreat, dar fără ca să se poată spune că cuvintele Coranului, astfel cum erau pronunţate de fiecare credincios, ar fi necreate: trebuia făcută o deosebire netă între conţinutul „recitării" şi cuvintele „recitate", deosebire care repugna în general han-baliţilor. Conştienţi, pe de altă parte, de dificultăţile pe care le suscitau pentru raţiune anumite poziţii tradiţionale, îndeosebi credinţa în atributele fizice ale lui Dumnezeu, cum era mâna, obrazul etc aceiaşi învăţaţi declarau că trtbuia totuşi să se adere la acele poziţii, „fără a-şi pune întrebarea: cum" (*bria kayfa*), formulă ce avea să caracterizeze de atunci aş arismul.

În fapt însă, adepţii acestei mişcări au propus treptat soluţii pentru întrebările teologice stânjenitoare. Ei au ajuns astfel să admită distincţia, de origine mu tazilită, care opunea, printre atributele divine, atributele esenţei şi atributele de acţiune, dintre care ultimele nu se manifestau decât în anumite ocazii. Ei au ajuns de asemenea să accepte interpretarea metaforică a versetelor conanice privitoare la „mâna" lui Dumnezeu. Ei au căutat să apere liberul arbitru uman prin dezvoltarea teoriei despre însuşirea de către om a actelor determinate de Dumnezeu,

teorie ce se găsea în germene încă la al-Aş arî. Pe lângă aceasta, ei au elaborat o concepţie despre cunoaştere, a cărei expunere, plasată cu regularitate în fruntea tratatelor, dovedea prea bine importanţa pe care aş ariţâi o dădeau dialecticii. Această concepţie, care se sprijinea îndeosebi pe distincţia dintre eternitate şi contingenţă sau dintre substanţă şi accident, utiliza, ca toate teoriile dominante ale scolasticii medievale, în Orient sau în Occident, categoriile definite în trecut de filosofia elenizantă. În acest chip, şcoala a produs o serie de lucrări de teologie în care metodele şi unele dintre tezele apărate altă dată de mu tazilism se găseau încetul cu încetul încorporate patrimoniului islamic tradiţional.

Un nou pas înainte a fost făcut de celebrul al-Gazăli, discipol al lui al-Djuwain” *, care, deşi a combătut fără şovăială tezele filosofilor musulmani elenizanţi, numiţi *fatasifa*, a adoptat şi el unele metode de inspiraţie aristoteliciană pentru a le face să servească la apărarea Islamului. Aceasta însemna deschiderea unui drum nou în *kaum*, drum pe care Ibn Haldun avea să-l califice drept „drumul modernilor”.

Dar aş ariţii nu şi-au mărginit la aceasta eforturile. Este caracteristic de observat că ei s-au străduit de asemenea să combată erorile adversarilor lor, fie ei mu taziliţi, şi îţi”. antropomorfişti” sau chiar creştini, evrei ori

maniheeni. În pofida caracterului mai mult sau mai puţin polemic al tratatelor de erezâografie care au văzut astfel lumina zilei, interesul arătat pentru doctrine eronate, fie ele islamice sau nu, corespundea la ei unei atitudini fundamentale de prozelitism şi pretenţiei de a câştiga pentru Islam numeroşi convertiţi. Această pretenţie era chiar atât de vie, încât predicatorii şi propovăduitorii aparţinând acestei tendinţe organizau de pildă la Bagdad, cu ocazia convertirilor pe care le obţinuseră, adevărate ceremonii urmate de parăzi.

În sfârşit, mişcarea aşantă, care se prezenta sub aparenţa unei şcoli teologice, a fost şi o mişcare care a fost uneori calificată în mod justificat drept „socio-politică”. În adevăr, ea a luat în mod limpede poziţie în favoarea regimului stabilit şi în favoarea unei regrupări comunitare bazate pe respectul tradiţiilor datând de la cei vechi şi pe ierarhia Discipolilor. Deşi acuzaţi de către hanbaliţi de simpatii mu tazilite, membrii ei s-au declarat adevăraţii „partizani ai sunnei şi ai regrupării comunitare1, sau *ahl al-sunna wa-l-d*) *amcta*, expresie în care al doilea termen contează deopotrivă, dacă nu mai mult, ca primul.

În mijlocul agitaţiilor din secolele al X-lea şi al XI-lea, aş ariţii au trebuit în cele din urmă să intre în luptă mai ales împotriva hanbaliţilor, căci reprezentanţii tradiţionalismului rigorist exercitau pe atunci asupra vieţii religioase, după cum s-a văzut mai sus, o dominaţie pe care partizanii

kaâăm-ului n-o puteau suporta, întrucât le interzicea, de exemplu, să predice la marea moschee a lui al-Mansur. Desigur, aş arităii reuşiseră totuşi să câştige o oarecare autoritate la Bagdad. Dovadă e faptul că hanbaliţii simţiseră atunci nevoia de a obţine de la califul al-Kădir condamnarea doctrinei aş ante şi că puţin timp după aceea, în 1038, anumiţi învăţaţi aş ariţi au mers până la lansarea unui atac împotriva hanbalitului Abil Ya ta, care *a* recurs din nou la califul al-Kă im pentru a obţine reafirmarea profesiunii de credinţă oficiale. Dar progresele rămâneau lente, în timp ce o rivalitate constantă nu preget să se manifeste între cele două „partide", care se acuzau reciproc de „infidelitate". În timpul unei scurte perioade, aş ariţii au fost chiar constrânşi să plece din capitală. Totuşi, doctrina lor se răspândise în Iran, unde, în primele timpuri ale dominaţiei selgiucide, ea s-a ciocnit de asemenea de ostilitatea regimului – în adevăr, Tugrâlbeg a început prin a o face să fie condamnată în 1053 la Nâşâpur –, unde însă ea s-a bucurat apoi de sprijinul celebrului vizir al lui Aâp Arslan, Nizâm al-Mulk.

Acest remarcabil om de stat s-a hotărât în adevăr să apere cu toată puterea lui, deşi cu mai multă sau mai puţină eficacitate în funcţie de momente, aş arismul, care-i părea mai aot decât han-balismul să lupte împotriva şiismului extremist, deosebit de ameninţător. Sub protecţia

lui, care a favorizat dezvoltarea unor noi colegii oficiale numite madrasale, as ariţii au ajuns să încerce a impune concepţiile lor la Bagdad. Zece ani după întemeierea madrasalei Nizâmiya din capitală, în 1067, un profesor de drept. Ibn al-Kuşayrî, a cutezat să atace într-o predică doctrina hanbalită şi s-o califice drent antropomorfistă. Curând dună aceea, aş ariţii defilau în oraş alături de noii lor convertiţi. Studenţii madrasalei atacau cercurile hanbalite. Un aş arit îşi permitea să rostească o predică! a marea moschee a lui al-Mansur, unde numai hanbaliţii se arătau până atunci. Toate aceste îndrăzneli declanşau reacţii hanbalite, unele populare şi brutale, ca de pildă lapidarea unui predicator aş arit la marea moschee, altele politice. În faţa violenţei opoziţiei locale, vizirul Niziim al-Mulk cuta să potolească spiritele. Dar în zadar, *V*

Cum spunea unul din reprezentanţii hanbalismului: „În ce chip să ne împăcăm? Pacea se restabileşte doar între două partide ce rivalizează pentru o demnitate în stat sau pentru bunurile acestei lumi, sau pentru o parte mai mare dintr-o moştenire, sau în sfârşit pentru a ajunge la putere. Dar oamenii aceştia pretind că suntem necredincioşi, iar noi, de partea noastră, pretindem că sunt necredincioşi cei ce nu profesează aceleaşi învăţături pe care le profesăm noi înşine. Cum să ne împăcăm deci?”

Nizâm al-Mulk a trebuit atunci să renunţe a

sprijini în capitala, atât cât ar fi dorit, aş arismul. Mişcarea avea să se dezvolte mai ales în afara Irakului, în Siria, unde ea a pătruns odată cu profesorii şafi îţi, cei mai mulţi de origine iraniană, pe care Nur al-Dân şi succesorii săi i-au instalat la Alep şi la Damasc, precum şi în Mag-reb, unde ideile ei s-au răspândit începând din secolul al XI-lea printre unii reprezentanţi ai juri-dismului malikit.

Aş arismul nu era de altfel singur. O mişcare analaagă progresase, în Iran mai ales, & ub imboldul unui contemporan al lui al-Aş arî, al Mâtu-ridi*, care a trăit în secolul al X-lea la Samar-kand. Maturidismul era şi el o şcoală de teologie apologetică şi dogmatică; el adoptase unele metode ale mu tazilismului şi se silise să insiste asupra noţiunii de responsabilitate a omului, admiţând nu numai asumarea de către om a faptelor sale, ci existenţa unei adevărate libertăţi de alegere umane, în acelaşi timp, se iviseră şi alte sisteme doctrinale, mai ales în Occident. Dar în vreme ce la Cor-doba gândirea lui Ibn Hazm*, gândire originală prin dubla ei preocupare de a rămâne fidelă sensului literal al textelor şi de a evita interpretările „antropomorfiste”, nu avea să exercite o influenţă directa asupra vieţii politice, aceea a berberului Ibn liimart, centrată asupra afirmării unicităţii divine corect înţelese, avea să ducă la întemeierea dinastiei magrebine a Almohazilor. Avem aci o

nouă ilustrare a neînţelegerii tainice care a existat 231 de totdeauna în Islamul medieval între dezvoltarea unei doctrine religioase originale, fie ea ete-rodoxă sau sunnită, şi soarta unei puteri laice folosind pentru propriile ei ţeluri dinamismul adepţilor acelei doctrine.

ar apartenenţa la sunnism nu consta numai în adeziunea la un număr de teze teologice tradiţionale, uneori reinterpretate, de apărătorii lor. Ea se traducea de asemenea prin adoptarea unuia dintre sistemele juridice oficial admise, a căror individualizare am văzut-o mai sus, în cursul secolului al VIII-lea. Aceste sisteme nu se deosebeau între ele decât în măsură minimă în ce priveşte amănuntele prescripţiilor rituale sau sociale proprii dreptului islamic, dar se caracterizau fiecare prin anumite feluri de a prezenta datul fundamental oferit de Coran şi de Tradiţie, al cărui studiu aprofundat fusese încurajat atunci de discuţiile în curs, fie ele teologice sau juridice. Acesta fusese îndeosebi efectul reacţiei lui al-şâfi! împotriva folosirii reflecţiei personale, precum şi efectul poziţiei tradiţionaliste a lui Ibn Hanbal. Sub acest impuls, apăruseră atunci câteva culegeri de „ziceri" ale Profetului, clasate în general pe materii. Printre ele, lucrarea lui al-Buharî*, cunoscută sub numele de „Veritabila" (*Sabân*), şi lucrarea cu acelaşi titlu datorată lui Muslim se adăugaseră culegerii *Musnad* a lui Ibn Hanbal, în care aceleaşi „ziceri"

erau clasaite după garanţii lor.

Paralel cu dezvoltarea Tradiţiei preluate, numărul de sisteme juridice în uz tindea să se fixeze. Cele trei sisteme mai însemnate cunoşteau un succes crescând, care varia după regiuni. Dacă şafi iţii predominau în Arabia, unde ocupau principalele slujbe de cadii şi de predicatori, ei erau puţin numeroşi în Irak şi se loveau în Iran de rivalitatea hanafiţilor; ei erau în schimb ferm stabiliţi în Siria, apoi în Egipt, unde sistemul lor întâlnise malikismul, puternic în acea ţară înainte de ocupaţia fatimidă, şi unde avea să se bucure ulterior de sprijinul Ayyubizilor. Hanafismul prinsese ră23

I

dăcâni solide în Irak, unde în secolul al X-lea îi aparţineau majoritatea cadiilor şi unde el coexista cu hanbalismul; el era puternic şi în Iran unde tindea să înlocuiască şafiismul. Malikismul, în sfârşit, care cuprindea câţiva reprezentanţi în Irak, progresase mai ales în Magreb, unde devenise curând sistemul predominant. Cât despre micile şcoli, acelea ale lui al-Awzăli, a lui Sufvăn al-Thawrl şi a lui Dăwud al-Isfahânî*, ele erau în declin. Doar şcoala dawudită, numită şi zahirită* fiindcă se ţinea strict de sensul literal (*zăhir*) al textelor, avea să reuşească a se menţine câtva timp, îndeosebi în Spania, unde ea câştigase teren, după ce se impusese în câteva oraşe din Orient, şi unde Ibn Hazm a fost reprezentantul ei

cel mai de seamă. Celelalte două însă, cărora li se poate adăuga aceea pe care o întemeiase exegetul şi istoricul al-Tabar”, au dispărut repede.

Situaţia ce fusese atât de confuză înainte era deci simplificată şi avea să continue a evolua în acelaşi sens. S-a considerat de atunci că nu mai era cazul să se autorizeze noi eforturi personale de reflecţie* (*iditih ad*) susceptibile de a încuraja noi tendinţe: rolul juriştilor trebuia să se limiteze la urmarea părerilor predecesorilor lor şi la determinarea condiţiilor de aplicare a unui drept dinainte elaborat. Este ceea ce s-a numit „închiderea uşii pentru efortul de reflecţie”. Această „închidere” nu s-a făcut totuşi decât progresiv şi nu i-a împiedicat pe anumiţi jurişti să protesteze împotriva spiritului de imitare prea servil care domnea la confraţii lor, nici să aducă îmbunătăţiri interesante sistemelor existente. Ea nu i-a împiedicat nici de a reclama uneori pentru ei înşişi calitatea de „gânditor independent” {*mud*] *tahid*), cum a făcut reformatorul Ibn Turnart. În virtutea acestui proces, hanbalismul, de pildă, care fusese considerat mai înainte numai ca o simplă şcoală teologică, avea să obţină graţie activităţii sale drept de cetăţenie alături de cele trei mari şcoli menţionate mai sus. Normalizarea s-a făcut tacit în numele acordului comun, al acelui consens care a jucat totdeauna un rol important în elaborarea i dreptului., I

Sistemele astfel recunoscute rămâneau

istoriceşte legate, mai mult sau mai puţin strâns, de mişcările politico-religioase care ajutaseră la răspândirea lor. Deosebit de limpede este cazul hanbalismului, care a fost totodată mişcare teologică şi sistem juridic şi în sânul căruia s-au văzut puţine disensiuni. Cât despre şafiism, el a rămas impregnat de aş arism, căci adepţii lui au fost aceia în rândurile cărora aş ariţii şi-au răspândit doctrina; de el *şi* de colegiile rezervate predării lui s-au servit aceştia din urmă pentru a-şi propaga propriile lor idei, cum a fost cazul, de exemplu, la Bagdad scurt timp după întemeierea madrasalei Nizămiya. Unii mall-kiţi fuseseră câştigaţi şi ei de aş arism, fie în Irak, fie mai ales în Occident, unde malikismul a adoptat mai des poziţii tradiţionaliste apropiate de acelea ale hanbalismului şi menite a face din el adversarul cel mai primejdios al unui îsma ilism multă vreme triumfător. Cât despre hanafiţi, ei au profitat în general de progresele maturidismului, care apăra fără îndoiala doctrina teologică cea mai puţin depărtată de mu tazilism: de aceea mu taziliţii au găsit în secolul al X-lea adăpost în acest sistem, care avea să primească de asemenea în sânul său, după înfrângerea şiismului în Orient, partizani ai acestei din urmă mişcări, la fel cum mai înainte unii hanafiţi se lăsaseră câştigaţi de ideologia fatimidă.

Aceste afinităţi între secte religioase şi sisteme juridice, care se influenţau unele pe altele

fără însă a se confunda, erau legate esenţial de similitudinea metodelor de raţionament aplicate, după caz, fie fundamentelor religiei, sau *usiil al din*, fie fundamentelor dreptului, sau *usul al-fih*. Dar în afară de hanbalism, care s-a prezentat totdeauna sub un aspect oarecum monolitic, şcolile juridice nu impuneau în mod necesar membrilor lor o opţiune teologică anumită, şi nu rareori se întâlneau cugete originale care adoptau poziţii personale, combinând noţiuni de origini diferite. Corespondenţele regulate pe care avea să le încurajeze or234

ganizarea unui învăţământ oficial pentru fiecare sistem, învăţământ predat în colegii specializate, au fost mai ales opera unui Islam mai târziu, definitiv divizat în câteva familii religioase cu valoare socio-politică, unele eterodoxe, altele sunnite, paralel cu întărirea separaţiei dintre cele patru rituri sunnite.

I

Între secolul al IX-lea şi cel de-al XI-lea, când opţiunile doctrinale şi teologice în plină evoluţie rămâneau pe primul plan al preocupărilor oamenilor de religie şi provocau uneori ciocniri violente, sufismul nu-şi pierdea nici el din influenţă şi contribuia de asemenea la întreţinerea agitaţiei spiritelor. Desigur, un mistic ca al-Muhasibi, acest contemporan al lui Ibn Hanbal care a fost autorul primului tratat despre iubirea sacră, rămânea pe linia vechilor asceţi. El se

mulţumea să predice practicarea examenului de conştiinţă, de unde supranumele său, precum şi meditaţia prelungită; el propovăduia de asemenea uitarea deplină de sine ca mijloc de a-l întâlni pe Dumnezeu şi de a câştiga iubirea lui. Prin aceasta el nu-i contraria pe tradiţionalişti, care-i recunoşteau lui Dumnezeu o anumită capacitate de compasiune. Dar în cursul secolului al IX-lea, noţiuni noi apăruseră în limbajul misticilor. Astfel, persanul albistarul*, descoperindu-l pe Dumnezeu în propria sa inimă şi rostind cuvinte ca: „Slavă mie, ce mare-i Maiestatea mea!” a indignat adânc cercurile tradiţionaliste, care nu erau nici dispuse să admită „beţia” de Dumnezeu pe care el o proclama în învăţătura sa. Aceste cuvinte extatice atingeau în adevăr monismul şi, începând din acel moment, practica misticismului a început să pună o problemă doctrinala islamică, în loc de a se cantona în domeniul practicilor morale şi ale regulilor de viaţă. Desigur al-Djunayd* se străduise să apere transcendenţa divină şi să evite orice divinizare a persoanei umane, tinzând în acelaşi timp la despuierea totală a eului şi la anihilarea omului în Dumnezeu. Definiţia sufismului era pentru el aceea că

„Dumnezeu îi face pe om să moară pentru eul lui, ca să-l facă a trăi în El”. Al-Djunayd justifica această pretenţie recurgând la noţiunea coranică a Pactului preetern* încheiat între Dumnezeu şi oameni înainte de începutul istoriei. „În acest

verset [VII, 166 – 167], spunea el, Dumnezeu a afirmat ca a vorbit cu urmaşii lui Adam atunci când aceştia nu aveau o fiinţă formala. Acest lucru e cu putinţă, pentru că Dumnezeu îi percepe în existenţa lor spirituală. Această existenţă spirituală cuprinde în sine cunoaşterea spirituală a lui Dumnezeu de către ei, fără a postula nicidecum că ei ar fi conştienţi de propria lor individualitate”. Era vorba deci pentru om să revină „la starea în care era înainte de a fi”, pentru a permite individualităţii sale să fie transformată de Dumnezeu şi potrivit cu adevărul, în cursul unor clipe totdeauna prea scurte.

Dar celebrul al-Hallădj, care a murit torturat la Bagdad în 922, avea să fie mai puţin prudent în cuvintele sale extatice şi să se facă remarcat prin propaganda lui activă ca şi prin nepăsarea lui faţă de critici. Predicând în pieţe şi în moschei în felul propovăduitorilor populari, în provinciile din Iran, pe care le-a parcurs timp de cinci ani, apoi în capitală, el îl îndemna pe fiecare la reformarea morală, îşi invita interlocutorii să mediteze asupra unicităţii divine şi să se conformeze voinţei divine pentru a realiza unirea cu Dumnezeu. „Beat” de Dumnezeu şi ei, al-Hallădj concepea această unire ca o legătură intimă între Dumnezeu şi suflet, legătură ce-i permitea să exclame: „Dacă nu-l recunoaşte-ţi pe Dumnezeu, recunoaşte-ţi măcar semnul Lui. Eu sunt acest semn. Sunt Adevărul creator, fiindcă, prin Adevăr, sunt veşnic un

adevăr”.

În timp ce prin atare expresii el îi scandaliza pe învăţaţi, care-i reproşau ca ridică pretenţii la divinitate, el a fost de asemenea acuzat de propagandă subversivă în favoarea fie a reformismului hanbalit, care inspirase conspiraţia lui Ibn al-Mu tazz, fie a şiismului extremist; i se întâmpla în adevăr să întrebuinţeze formule care le aminteau 236

pe acelea pe care partizanii şi îţi le aplicau „întrupării” spiritului divin în imam. Arestat din motive mai ales politice, prost apărat de cei câţiva protectori pe care şi-i câştigase în anturajul califului, el a fost apoi judecat şi condamnat la moarte pe baza unui cap de acuzare care se sprijinea de fapt pe o frază interpretată în chip prea literal: „Ceea ce contează, este de a face de şapte ori înconjurul Ka‘bei inimii sale”, frază în care s-a văzut o ponegrire a practicii Pelerinajului. El a acceptat atunci cu seninătate, ca semn al experienţei sale unice şi incomunicabile, chinul spânzurătorii pe care-l prezisese el însuşi atunci când declarase: „Voi muri în religia spânzurătorii; Meca şi Medina nu mai au niciun preţ pentru mine”. Această ultimă formulă explică, mai mult ca oricare alta, chipul în care al-Hallâdj putuse să dea contemporanilor să-i impresia că dispreţuieşte şi chiar respinge prescripţiile legale ale Islamului, poziţie ce-l situa în afara Comunităţii.

Această condamnare, care arăta o dată mai

mult cât de legată rămânea în Islam viaţa spirituală de cea politică şi socială, trebuie să-i facă pe adepţii sufismului să chibzuiască asupra direcţiei în care se cuvenea să fie orientat pe viitor misticismul. O separaţie s-a produs între cei ce se străduiau sincer să evite orice ciocnire cu teologii şi cei care, dimpotrivă, căutau doar să ascundă sub înveşmântări mai mult sau mai puţin reuşite teozofii de inspiraţie vădit monistă.

Printre cei dintâi, cel mai vestit a fost al-Kuşayri*, care a scris în 1046 *Epistola către sufii*, unde descria în chip amănunţit itinerarul spiritual al credinciosului către Dumnezeu. Itinerarul, care cuprindea un anumit număr de etape rămase clasice, începea cu „convertirea" şi cu „râvnirea la viaţa mistică" pentru a se termina cu „cunoaşterea lui Dumnezeu", cu „iubirea" şi „dorinţa arzătoare" de a fi lângă Dumnezeu. Al-Kuşayri era contemporanul persanului al-Hudivin*, care a scris pe la 1057 o importantă lucrare teoretică în limba persană asupra sufismului, şi al unui alt persan 17 de apartenenţa hanbalită, Abd Alllh al-Ansări, ale cărui lucrărî ah făcut şi ele autoritate după aceea. Strădaniile depuse de aceste două personaje pentru a prezenta în chip coerent experienţele sufiilor şi pentru a le face compatibile cu dogma tradiţională aveau să-şi găsească încununarea în opera lui al-Gazair, a cărui *Reînsufleţite a ştiinţelor religiei* s-a străduit tocmai să expună un ideal de viaţă spirituală

inspirat din misticism şi singur capabil, în ochii autorului, se asigure o viaţă religioasă completă şi autentică.

Al-Gazăli, al cărui loc în *katăm* l-am evocat mai sus, a fost adesea prezentat ca un teolog care, după ce a predat din 1091 până în 1095 doctrinele religioase la madrasaua Nizămiya din Bagdad, a recunoscut insuficienţa prescripţiilor rituale precum şi a raţionamentelor dogmatice, pentru a se „converti" oarecum la sufism. El ar fi lăsat de fapt o pretinsă autobiografie*, în care declara că a studiat succesiv, respingându-le apoi, doctrinele teologilor, ale filosofilor şi ale şi iţilor ismailieni, înainte de a fi găsit în sufism calea mâmuirii. Însă, dacă a combătut efectiv, în unele din scrierile sale, pe filosofi şi pe şi iţii extremişti, el n-a respins niciodată dreptul şi nici teologia, ci a rămas până la sfârşitul carierei sale – lucru admis astăzi – un jurist şi un – teolog. Originalitatea lui a rezidat în a declara mai întâi că teologia are nevoie să fie completată printr-o avântare spre Dumnezeu, printr-o dorinţă arzătoare care, la capătul unui itinerar spiritual analog aceluia pe care-l descrisese al-Kusayr", procura o cunoaştere intuitivă a Dumnezeului unic. Ea a consistat de asemenea în a defini valoarea spirituală a riturilor Islamului, ce trebuiau, după părerea lui, îndeplinite, nu numai din spirit de supunere, ci în scopul de a obţine iertarea Dumnezeului îndurător şi de a ajunge tot mai aproape de el. As. fel, era

recomandată practica acelor litanir pe care le repetau sufiii şi a acelor recitări ce trebuiau să însoţească toate actele vieţii cotidiene. Prin aceasta al-Gazăl”, după cum s-a subliniat deseori, reaşeza sufismul printre doctrinele religioase şi-l vulgariza, sfătuind pe fiecare să urmeze, mai mult sau mai puţin deplin, în 238

funcţie de obligaţiile sale profesionale, calea ce fusese preonc la început misticilor.

Ia jumătatea secolului al XII-lea, au apărut atunci acele confrerii sufite care aveau să joace în Islamul de mai târziu un rol atât de însemnat *şi* care constituiau încă în ajunul invaziei mongole unul din aspectele lui cele mai caracteristice. De fapt, existaseră dintr-o vreme depărtată „cercuri” de asceţi, dar aceste cercuri erau rezervate una! mic număr de iniţiaţi care primeau, cu ocazia admiterii lor, un veşmânt special şi se ţineau la o parte de contemporanii lor. Doar în secolul al X-lea se semnalase existenţa la Bagdad de „mănăstiri” *, numite *rib ăt*, care erau ocupate de sufii de rendinţă fie hanbalită, fie aşantă, precum şi fiinţarea la Ierusalim de mănăstiri denumite cu cuvântul persan *hankăh* şi destinate membrilor mişcării pe jumătate teologice, pe jumătate sufite, numită karramită. Încă şi mai târziu, s-au manifestat marile confrerii, dintre care a fost cunoscută mai întâi cea purtând numele de *kâdi-riya**, întemeiată de un persan care venise la Bagdad, unde a murit în 1166, după ce trecuse de

la hanbalism la sufism, şi care reunise în jurul lui în decurs de câţiva ani un mare număr de discipoli. Au urmat altele, printre care acelea pe care le-au întemeiat orientalul al-Suhraward” (mort în 1234) şi magrebinul al-şădhil” (mort în 1250); cea mai celebră avea să fie însă, începând din secolul al XIII-lea, importanta confrerie *matvla-wiya*.

Aceste ordine, larg deschise claselor populare, recurgeau nu numai la litanii, ci şi la anumite practici vechi considerate favorabile extazului care ca de pildă dansul oivotant al faimoşilor dervişi rotitori al confreriei mawlawiya, aveau să dornndeasca o celebritate cresemdă şi care ocupau de la un loc în viaţa musulmană în secolul al „wea, dacă dăm crezare sarcasmelor hanbalitului Ion Batta. În adevăr, acesta, deşi admitea un ascetism moderat, denunţa excesele şi extravaganţele cărora li se dedau pe atunci mulţi adepţi ai sufismului. Nu numai că amintea aceste cuvinte v f.

atribuite unui tradiţionist cunoscut: „Pe toţi aceşti oameni care simt că leşină când aud pomenindu-se numele lui Dumnezeu, aşază-i în vârful unui zid înalt; recită-le apoi versete din Coran şi ai să vezi dacă ei se prăbuşesc!”, ci îi critica într-un chip mai general pe contemporanii săi pătrunşi de ascetism, spunând: „Există un soi de oameni care se dedau făţiş la practici de mortificare, care-şi fac o regulă din a se aduna

pentru a asculta poeme ca să-şi desfete sufletele şi să-şi înduioşeze inimile; sunt printre *ei* unii care se dedau dansului, bat din palme şi îşi sfâşie veşmintele. Ei spun în jargonul lor: «Dumnezeu a zis!» […] Dar acestea sunt lucruri pe care Dumnezeu nu le-a spus, despre care nu se găseşte nici

O urmă în nicio tradiţie […] Nu sunt decât inovaţii, minciuni şi şarlatanii. Există un alt soi de oameni care fac paradă de spirit de renunţare şi de devoţiune şi care îşi interzic să caute orice câştig şi orice mijloc de trai. Ei socotesc, fără teama de a fi supărători, că trebuie să practice cerşetoria şi să apeleze la mila oamenilor. Ei pretind a ajunge la dorinţă şi la dragoste ucigând în ei orice teamă şi orice nădejde. Aceasta e o pură invenţie. Omul ce practică asemenea învăţături nu poate fi decât urât şi dispreţuit de oamenii de ştiinţă şi de cunoaştere".

Cât despre curentul teosofic care seducea, pe de altă parte, un anumit număr de mistici şi care s-a dezvoltat mai ales în secolul al XH-lea şi în cel de-al XIII-lea, el a exercitat asupra vieţii sociale o influenţă mult mai redusă. Acestui curent

I s-au alăturat un poet ca Ibn al-Farid* şi mai ales celebrul Ibn al – Arabi* care, născut la Murcia, a murit la Damasc după ce elaborase o doctrină despre uniunea divină întemeiată pe un desăvârşif monism: omul era, după el, un microcosm, reflex al macrocosmului, căruia îi era

de ajuns să-şi aorofundeze eul ca să-l descopere în el pe Dumnezeu, totodată transcendent şi imanent, sursă unică a oricărei existenţe. Atacat cu violenţă, Ibn al Arabî a fost totuşi venerat mai târziu ca un adevărat sfânt.

Sub diversele sale aspecte, ortodox sau monist, misticismul a încurajat în adevăr un aspect particulif al religiei musulmane, cultul „sfinţilor” *, deoarece sufiii înefinau să situeze în această categorie pe reprezentanţii lor cei mai eminenţi, cărora le atribuiau, minuni”, dacă nu acele adevărate miracole care rămâneau apanajul profeţilor, întemeietorii de ordin, mai ales, erau pentru discipolii lor obiectul unei veneraţii deosăbite. Nu numai că aceste personaje erau tratate cu respect în timpul vieţii lor, dar pe urmă mormintele lor erau vizitate, în speranţa de a beneficia de puterile excepţionale de care trebuiau să dispună astfel de „prieteni ai lui Dumnezeu”, sau *waâî*.

Cultul sfinţilor, a cărui teorie a fost elaborată de sufii, s-a bucurat de o vogă cu atât mai mare, cu cât fusese favorizat, la origine, de mai multe alte tendinţe, uneori ideologic opuse. S-a văzut mai sus cum sentimentele de ataşament pasio – u nutrite de imamiţi pentru imamii lor „martiri” au atras după ele adorarea locurilor lor de înmormântare. Tradiţionaliştii, la rândul lor, credincioşi memoriei Umayyazilor, puseseră să s-construiască la Damasc, în cursul secolului ni X-

lea, un mausoleu marcând mormmrul califului Mu aviya. Alţi discipoli ai lui Thn Hanbal, dosi condamnau vizitele pe care şi iţii le făceau la mormintele imamilor lor, întreţineau un cult asemănător faţă de monumentul învăţătorului lor ea faţă de câteva altele. Hanbaliţii şi aşantii, pe de altă part? atribuiau merite deosebite Discinolilor. Îndeosebi celor dintâi dintre ei, în purtarea cărora ci căutau un model de urmat. Prin aceasta se explică în acelaşi timp înmulţirea şi varietatea, în secolul al XII-lea, a acestor localuri de cult secundare, care erau şi locuri de pelerinaj, prevăzute uneori cu propriul lor ritual şi din care unele îşi aveau chiar originea într-un trecut depărtat. Ele erau frecventate de popor la iei ca şi de mistici, al căror gust pentru peregrinare se împăca uneori cu o viaţă de „asceţi 2” alergând de la un sanctuar la altul exemplul călătorului şi pelerinului sirian al-Haraw”. Ele au dat chiar naştere unei abundente literaturi, şi listele lor, întocmite pe atunci sub formă de călăuze locale ale pelerinului sau de nomenclaturi mai vaste, reflectă încă astăzi pentru noi uimitoarea lor ptuere de atracţie, permiţându-ne în acelaşi timp să discernem originile foarte diverse ale acestor morminte de… sfinţi”, care puteau să fi fost ici şi colo acelea ale unui profet biblic, ale unui Discipol, ale unui Alid, ale unui mistic sau chiar ale unui *4* jurisconsult renumit. Totdeauna însă se manifestau în ele efectele aceleiaşi pietăţi care

lega cultul lor de acela al locurilor sacre cunoscute din vechime în fiecare regiune şi integrate treptat sub o formă sau alta patrimoniului religios al Islamului.

Deosebiţi de sufii, ca teologi, cu care totuşi nu erau lipsiţi de legătură, alţi gânditori musulmani din epoca clasică pot fi trecuţi sub eticheta filosofilor de inspiraţie elenistică numiţi *fatăsifa*. Se pare că secolul al IX-lea este acela în care gânditori musulmani au adoptat pentru prima oară principiile filosofiei greceşti, sau cel puţin ceea ce se cunoştea din ele prin traducerile făcute la acea epocă, încercând să le concilieze cu dogma islamică ce putea să găsească în ele un nou sprijin. Filosofia astfel aşezată la loc de cinste era de fapt, judecând după alegerea lucrărilor traduse, aceea a perioadei de declin a antichităţii greceşti şi care fusese expusă în scrieri de cele mai multe ori fals atribuite lui Aristotel ca de pildă faimoasa şi pretinsa lui *Teologie*. Se găseau în ele un amestec de concepţii aristoteliciene şi neo-platonioiene, pe care gânditorii musulmani le-au cules fără a putea, pe drept cuvânt, să facă între ele cea mai mică distincţie critică. Trăsăturile esenţiale ale moştenirii priveau noţiunea unei lumi eterne cârmuite de o ordine cosmică riguroasă şi derivând dintr-o cauză primă ce corespundea lui Dumnezeu, Unul şi eternul Creator, apoi noţiunea unui „intelect activ” servind ca intermediar între lumea spirituală şi cea umană, în sfârşit

posibilitatea unei cunoaşteri supranaturale la anumiţi oameni privilegiaţi. Influenţa acestor trăsături asupra anumitor construcţii doctrinale ale sectelor şi de extremiste a fost deja semnalată; ele trebuie însă de asemenea avute în vedere pentru a înţelege problemele ce se puneau „filosofilor" musulmani. În adevăr, dacă această filosofie elenizantă se împăca bine cu monoteismul şi putea să dea seamă despre existenţa profeţilor, ea nu admitea nici crearea lumii, nici reînvierea trupurilor şi concepea cu greu o supravieţuire personală a sufletului.

Al-Kindl*, „filosoful arabilor", a cărui activitate s-a situat în vremea califilor mu taziliţi de la începutul secolului al IX-lea şi a fost încurajată de ei, a adoptat în această privinţă o atitudine pe care au urmat-o toţi succesorii lui, declarând, pe de o parte, că adevărul filosofic se găsea încă la vechii greci, iar pe de altă parte, că nu putea să existe opoziţie, nici chiar divergenţă între Revelaţie şi raţionamentul filosofic. Era aceasta o poziţie antifideâstă care se situa paralel cu efortul mu tazilit. Ea l-a obligat pe al-Kindi să modifice întrucâtva sistemul elenizant pentru a lega emanatismul neoplatonician, care explica dzoltarea lumii, de actul creator al lui Dumnezeu zămislind*ex nihilo* cea mai înaltă sferă a acestei lumi.

Gândirea lui al-Kind T avea să servească apoi drept bază altor elaborări. Independent de ea

totuşi, un gânditor original, filosoful şi medicul persan al-Răzi*, cunoscut în Occident sub numele de Rhazes, a conceput, plecând de la surse ce nu ne sunt bine cunoscute, un sistem în care se disting reminiscenţe ale gnozei maniheene. El admitea în adevăr existenţa a cinci principii eterne, Demiurgul, Sufletul universal, Materia, Spaţiul şi 1 impui, negând însă misiunea profetică şi re-cunoscând, dimpotrivă, numai filosofului puterea de a elibera sufletul din lumea coruptă în care se găsea întemniţat. Acest sistem nu putea fi acceptat de învăţaţii Islamului, chiar de tendinţă intelectualistă; el a fost, pe de altă parte, vehement combătut de ismailieni.

La baza elenizanta clasică a recurs, dimpotrivă, puţin mai târziu, turcul al-Fărâbi, care şi-a petrecut o parte din viaţă la curtea lui Sayf al-Da-wla din Alep şi căruia filosofia musulmană i-a datorat unele din doctrinele ei apreciate multă vreme la preţ. Al-Fărăbî a precizat puncte ca: distincţia între esenţă şi existenţă, distincţie *ce* face din Dumnezeu singura Fiinţă necesara, şi teoria celor Zece Inteligenţe emanâna unele din altele, dintre care ultima, Inteligenţa activă, transformă, în om, intelectul posibil într-un intelect dobândit. El a mai susţinut o concepţie particulară, aceea a profeţismului care, dezvoltată în celebrul său tratat de inspiraţie platoniciană, *Cetatea desăvârshă*, făcea din şeful Cetăţii un profet şi un înţelept unit cu Inteligenţa activă, fie

prin intelect, fie prin imaginaţie. Al-Fărăbî reinterpreta astfel Islamul dintr-un punct de vedere filosofic, plasând teologia naturală deasupra teologiei revelate, cu care ea se găsea totuşi în chip necesar de acord.

Secolul al X-lea şi începutul celui de-al XI-lea au fost marcate apoi de o nouă înflorire a gândirii filosofice, pe care o favoriza regimul instaurat în Irak şi în Iran de emirii buyizi. La acea epocă, cărturarul şi it de origine iraniană, Miskawayh*, a găsit cu cale să culeagă maximele vechilor greci, iranieni sau indieni, pentru a prezenta ceea ce a numit „Înţelepciunea eternă”. El a compus de asemenea un tratat de morală în care influenţa gândir. Îi antice era vădită. Dar mai ales Ibn Şină*, cunoscut în Occident sub numele de Avi-cenna şi mort la Hamadan după o viaţă agitată consacrată atât politicii cât şi ştiinţei sau meditaţiei, a fost acela care a ilustrat în epocă efortul filosofic al musulmanilor. Reluând metafizica esenţei şi teoria inteligenţelor ierarhice definită de al-Fărăbî, xăvicenna le-a completat cu o filosofie pe care a numit-o „orientală”, în măsura în care pentru el Orientul era simbolul acestei surse de lumină sau de iluminare pe care intelectul uman o întjineşte în Inteligenţa activă, sursa oricărei cunoaşteri.

Poziţiile avicenniene, al căror succes în ţările Islamului explică îndârjirea cu care au fost combătute de al-Gazălî, au dat naştere atu excesului cât şi reacţiei. Reacţia a fost opera lui

Ibn Ruşd*, acel gânditor andalus cunoscut sub numele de Averroes care, pentru a restabili ceea ce era considerat de el drept aristotelism autentic, a respins emanatismul avicennian şi a fost astfel adus să nege existenţa unei cauze creatoare, să restrângă roiul formator al Inteligenţei active şi, în sfârşit, să atribuie materiei principiul individuaţiei. În consecinţă, uniunea cu Inteligenţa activă, care rămânea, după el, posibila, nu era în definitiv „decât Inteligenţa agenta care se percepe pe sine, particularizându-se momentan într-un suflet uman aşa cum lumina se particularizează într-un corp” (H. Corb în). Acest nou sistem explica pe deplin, după însuşi autorul său, punctele importante ale credinţei musulmane, dar interpretarea filosofică a acelor puncte nu putea fi, fără primejdie, divulgata tuturor: de unde grija avuta de Ibn Ruşd, jurisconsult cadiu şi totodată filosof, de a face totdeauna distincţie între sensul extern şi sensul intern al textelor sacre, distincţie care va fi la originea doctrinei „adevărului dublu”, destinata ea însăşi să caracterizeze mai târziu averroismul latin.

În opoziţie cu spiritul precis şi riguros care era Ibn Ruşd şi cu „peripatetismul arab” pe care l-a apărat, s-a ridicat iranianul al-Suhrawardi*, care a murit, executat pare-se, la Alep în 1191 şi care va fi cunoscut ca „învăţător al teosofiei iluminative”. „Trezeşte-te faţă de tine însuţi” îl făcea el să spună de pildă pe Aristotel. În adeya.

r>. după el, cunoaşterea de sine ducea printr-o iniţiere progresivă la o „iluminare prezenţială pe care sufletul, ca fiinţă de lumină, o face să se reverse asupra obiectului său” (H. Corbin). Această filosofie a „Orientului luminilor”, care prelungea filosof ia orientală schiţată de Avicenna, 5 era legată şi de înţelepciunea iraniană şi de vechile tradiţii religioase ale Iranului. În acelaşi timp, ea se unea cu eforturile pe care le depuseseră unii sufii, ca albistămî, pentru a susţine anihilarea eului în unirea cu Dumnezeu.

S-a discutat adesea despre adevărata natură a acestei filosofii, căreia unii îi refuză calificarea de islamică, până întx-atât consideră ei ca filosofii „arabi” n-ar fi făcut decât să continue opera predecesorilor lor elenizanţi. Apare totuşi limpede că, dacă aceşti gânditori au fost adesea combătuţi de teologi, ba chiar condamnaţi la moarte de autorităţi, cum a fost cazul pentru al-Suhra-wardi, ei au rămas totuşi totdeauna călăuziţi de grija de a pătrunde adevăratul înţeles al acestui dat coranic care se află la originea Islamului. Deosebit de semnificativ rămâne faptul că toţi – filosofi, teofozi, mistici – legau doctrina lor despre uniunea cu divinitatea sau cu Inteligenţa activă de faimosul verset în care Dumnezeu îi spune lui Moise: „«Nu Mă vei vedea; priveşte mai degrabă acest munte; dacă el va rămâne nemişcat pe locul lui, Mă vei vedea.» Dar când Dumnezeu s-a manifestat pe munte, El l-a prefăcut în praf, şi Moise a căzut

leşinat” *(Coran*, VII, 139). Semnificativ este de altfel şi locul pe care-l deţineau în aceste diferite sisteme problemele privind crearea lumii, nemurirea sufletului şi mai ales profetologia.

În plus, *jalsafa* în sens larg a exercitat şi o anumită influenţă asupra religiei islamice. Am arătat mai înainte că ea sedusese multe minţi de când mu taziliţii socotiseră necesar să utilizeze metodele ei pentru a apăra mai bine dogma rău înţeleasă. Şi tocmai împotriva ei teologia zisă) ortodoxă a ţinut de cele mai multe ori să-i precizeze poziţiile, după cum arată scrierile unui Gazălî şi ale unui Şahrastănî. Acesta din urmă, de ex., a avut totdeauna grijă, în tratatul său de teologie, să refuteze doctrinele eronate ale filosofilor, nu fără ca problemele lor să fi reacţionat asupra propriului sau mod de a raţiona.

Să adăugăm că filosofii n-au rămas străini de luptele ideologice care bântuiau în vremea lor:

al-Fărabî a lucrat, pe cât se pare, în legătură cu teoreticienii şiismului; Avicenna, dimpotrivă, a reacţionat contra presiunii ismailiene şi a adoptat prin aceasta o profetologie diferită de aceea a lui al-Fârăb”. Ei nu s-au dat în lături nici să-şi asume, ca de pildă Avicenna, importante răspunderi politice. Numeroşi suverani şi oameni de stat, mai ales în secolul al X-lea, au fost astfel pătrunşi de acele idei filosofice, când aristoteliciene, când neo-platoniciene, care erau la modă în vremea lor şi care alimentau polemica sectelor. Cu alte cuvinte,

mişcarea filosofică n-a rămas în afara vieţii politice şi sociale, ba chiar şi religioase, ci a deţinut un loc activ printre curentele de gândire ale Islamului.

De filosofic erau strâns legate ştiinţele ce fuseseră împrumutate de la civilizaţia antică şi în care musulmanii, după expresia lui R. Arnaldez, s-au străduit „să confrunte conceptele greceşti cu experienţa”. Fie în ştiinţele zise exacte fie în ştiinţele fizice şi naturale, savanţii au reuşit, fără să reînnoiască vechile metode şi continuând să folosească clasificări întrucâtva formale, să valorifice în mod remarcabil moştenirea elenistică şi romană. În timp ce tehnicienii obţineau rezultate în aritmetică (a-doptarea cifrelor „indiene”; invenţia semnului zero „marcat printr-un punct”, care permitea să se scrie orice număr după sistemul zecimal; invenţia algebrei*, atribuită lui al-Hărizmî*), în astronomie (măsurarea meridianului, punerea la punct a astro-labului*), în trigonometrie, în cartografie, în mecanică (construirea automatelor*) şi în optică*, savanţi care au fost şi filosofi se interesaseră de medicină, în domeniul căreia au făcut observaţii clinice noi, precum şi de chimie, ale cărei baze unii dintre ei au încercat să le pună, eliberând-o de substratul ei magic.

Ştiinţele zise oculte ademeneau, în adevăr, pe atunci gânditori preocupaţi de a înţelege semnificaţia adâncă a lucrurilor. Alchimia* a fost

îndeosebi ilustrată prin marea colecţie atribuită lui Djabir* şi s-a legat de un curent gnostic care-l 17 cinstea pe Hermes ca pe un profet – acela care i-ar fi făcut pe oameni să cunoască tainele creaţiei. Astrologia, care încurajase proliierarea lucrărilor descriptive consacrate constelaţiilor şi semnelor, a căror influenţă asupra destinului oamenilor trebuia să fie descifrată, avea prelungiri poate şi mai marcate în domeniul magier şi al întocmirii talismanelor*, de care era legată, de exemplu, ştiinţa literelor cu valoare numerică. Toate aceste ştiinţe oculte se bazau pe un sistem de corespondenţe care lega aparenţa lucrurilor de o lume ascunsă, pe care simţurile nu o puteau percepe; un nou aspect al esoterismului tindea deci să se dezvolte în anumite medii musulmane, mai ales de tendinţă şi ită sau mistică.

Astfel, în cercurile tradiţionaliste, chiar dacă se admiteau străduinţele savanţilor, justificate de versetele coranice care exaltau meritele „ştiinţei” în sens general, şi se încurajau anumite cercetări foarte speciale, se nutrea totuşi o neîncredere extremă faţă de orice pretenţie de a cunoaşte „misterul” lumii. „Nu cerceta prea mult aştrii, spunea hanbalitul al-Barbaharî, decât dacă e vorba de a determina ceasurile rugăciunilor; dincolo de aceasta, cazi în impietate”. De unde condamnarea rostită împotriva diferitelor feluri de divinaţie şi a practicilor de magie. Totuşi astrologia a jucat totdeauna în fapt un rol mare,

căci niciun oraş nu era întemeiat fără ca să se fi consultat în prealabil horoscopul lui.

islamică a epocii clasice a rămas deci marcată de un aristotelism şi de o influenţă gnostică de care nu înceta să se pătrundă, chiar atunci când le opunea, cu un succes variabil, un fideism mai mult sau mai puţin strict. Curentele raţionaliste şi gnostice l-au inspirat atunci pe un poet ca al-Mă am care, în versuri celebre, a mers până la a copleşi cu aprigele sale batjocuri pe adepţii religiilor revelate. Dacă îşi mărturisea uneori credinţa în Creator, el considera totuşi raţiunea drept singurul principiu de cunoaştere, „cea mai bună dintre sfătuitoare”, şi îşi baza pe ea mo

24!

raia personală, totodată, originală şi pătrunsă de o adâncă amărăciune.

De altminteri, nici acuzaţiile frecvente de *zandaka*, adică de impietate şi de liberă cugetare, care fuseseră lansate periodic încă de la începutul epocii abbaside împotriva cutărui poet sau cutarui filosof prea îndrăzneţ, nici inchiziţiile ce fuseseră organizate în unele regiuni şi în unele împrejurări pentru a impune tuturor a o interpretare determinată a dogmei islamice nu împiedicaseră cugetele să pună în discuţie valorile acelui dat revelat care le hrănise şi să le reinterpreteze la ocazie. Mai mult încă, o viaţă intelectuală marcată şi de preocupări mai profane, ale căror diferite aspecte le vom vedea mai departe reflectându-se

în expresia lor literară şi artistică, nici măcar nu se limita la această integrare a unor elemente conceptuale şi ştiinţifice, sau pretinse astfel, moştenite de la lumea antică. Toate curentele nu încetau de a se amesteca. Exemplul, citat mai sus, al unui Mă arrî poate părea eminamente caracteristic, dar nu trebuie uitat că un domeniu atât de apropiat de realitatea cotidiană ca acela al pasiunii amoroase şi al scrierilor pe care ea le însufleţea forma şi el obiectul unei întregi cugetări semireligioase şi semifilosofice, pătrunsă îndeosebi de depărtate amintiri platoniciene, în timp ce răzbăteau totodată la lumină, în cu totul alt registru, accentele unei senzualităţi adesea exacerbate.

Desigur, asupra acestui ultim punct, orientalişti distinşi au căutat să justifice printr-o influenţa a dogmei şi a filosofiei islamice anumite aspecte ale epicureismului ce izbucnea pe atunci în atâtea. i opere literare arabe şi îndeosebi în poezie. Argu meritele nu le lipsesc. Este adevărat, de exemplu, cum se va vedea mai departe, că anumiţi oameni de religie s-au interesat de pasiunea erotică, străduindu-se s-o canalizeze într-un fel sau altul. Este adevărat de asemenea că rolul ce revine ideii de Dumnezeu în gândirea islamică făcea în schimb ca lumea înconjurătoare să nu mai apară decât ca o realitate trecătoare şi aproape ireală. Dar această meditaţie asupra deşertăciunii lumii prezente nu era, fără îndoială,

necesară pentru a spori în vreun fel oarecare o plăcere de a trăi care nu făcea obiectul vreunui raţionament şi care a fost capabilă, dimpotrivă, să se îmbogăţească cu toate perfecţionările aduse vieţii materiale. Umanismul medieval arab, al cărui întreg aspect doctrinal şi religios l-am văzut supus discuţiilor gânditorilor şi învăţaţilor, cunoştea de fapt o altă faţă, profană, care cere, la rândul ei, să fie ceţcetată în specificitatea ei. Baza acestui umanism era desigur raportată la Dumnezeu şi la un mesaj revelat de-terminând atitudinea pe care omul era dator s-o adopte pentru a-şi asuma pe deplin destinul şi a-şi juca rolul în sânul creaţiei. Dar pe de altă parte, gustul mai mult sau mai puţin sublimat al desfătării, gust ce corespundea unei foarte vechi sensibilităţi orientale şi-şi găsea una din expresiile cele mai desăvârşite în rafinamentele artelor plastice, inspira aici operele ce nu rămâneau cantonate în domeniul ştiinţei şi al erudiţiei. Aceasta era o tendinţă areligioasă, dacă nu antireligioasă, pe care învăţaţii au fost incapabili s-o reprime. Singuri poate anumiţi gânditori pătrunşi de filosofie elenistică au reuşit s-o integreze sistemului lor, dar cu preţul unei transpuneri atât de radicale, încât doctrina primă a Islamului pierduse prin aceasta la ei întreaga rigoare ce o caracteriza.

Capitolul VI
DREPTUL

INSTITUŢIILE POLITICE ŞI MORALA

Dreptul musulman din epoca clasică n-a fost elaborat, după cum am văzut, decât progresiv. Influenţa sa a devenit totuşi foarte curând constrângătoare, iar prescripţiile minuţioase potrivit cărora el a reglementat de atunci înainte viaţa cotidiană pe teritoriul islamic au rămas, de la o şcoală sau de la un sistem la altul, remarcabil de uniforme în ciuda divergenţelor fundamentale ce se afirmaseră în domeniul teologiei. Adăugându-se la conţinutul profesiunilor de credinţă*, aceste prescripţii au format ceea ce avea să fie numit Legea revelată islamică, sau *şari a*, care determina comportamentele religioase şi sociale ale credincioşilor.

Dreptul astfel înţeles viza în chip esenţial să sancţioneze în mod precis diversele acţiuni ale vieţii individuale şi colective, prevăzute fiecare cu un statut determinat. Era vorba de o ştiinţă a statutelor, ţinând seama de faptul că credinciosul mşuşi poseda o existenţă legală de când viitorii „fii ai lui Adam" îl recunoscuseră pe Dumnezeu, potrivit Coranului şi înainte chiar de creaţie, drept stăpân al lor în virtutea unui Pact preetern. Acest pact, pe care sufiii îl foloseau, la rândul lor, pentru a-şi justifica doctrina despre uniunea mistică, stabilea în adevăr că oamenii, creaturi ale lui Dumnezeu şi credincioşi, trebuiau ca atare să ne supuşi obligaţiilor enunţate de drept. 1 §r decât un drept în sensul european al termenului, dreptul

musulman se prezenta ca formularea unui program religios şi moral care trebuia să lase de asemenea un loc problemelor legate de exerciţiul autorităţii guvernamentale. În numeroase cazuri realitatea putea fi destul de diferită de idealul prescris, fără ca opinia să se scandalizeze vreodată peste măsură de decalajul constatat, căci între obligaţie şi interzicerea strictă exista un întreg domeniu, nu indiferent faţă de Lege, dar în care aceasta se mulţumea să enunţe sfaturi. Noţiunilor de licit *şi* ilicit, de obligatoriu şi interzis li se adăugaseră deci poziţiile intermediare ale actului recomandat, fără a fi obligatoriu, şi ale actului reprobat, fără a fi interzis.

O atare scară de valori nu putuse fi stabilită decât cu ajutorul aprecierii unor numeroase cazuri de speţă, iar discuţiile de acest gen, continuu repetate în vederea interzicerii sau a autorizării cu-tărui sau cutărui comportament, impregnaseră, încetul cu încetul modul de a raţiona al juriştilor şi al altor oameni de religie. Mereu preocupaţi de a clasa şi de a califica, fiind totodată puşi în chip inevitabil în faţa problemelor pe care le ridicau fie necesităţile economice ale momentului, fie exigenţele politice ale suveranilor, ei s-au silit deseori să găsească, prin vreun artificiu subtil, mijlocul de a justifica un act pe care-l condamna interpretarea firească a textului, sau, dimpotrivă, să condamne o atitudine ce displăcea puternicilor zilei. Masivele lor construcţii doctrinale nu

serveau deci uneori decât să disimuleze efectele unei evoluţii încete, dar inconstestabile, mai ales în ceea ce privea dreptul public. În adevăr, domeniul instituţiilor a fost acela în care baza coranică a dreptului s-a arătat cea mai fragilă, dat fiind că majoritatea problemelor ce s-au pus Comunităţii în continuă creştere n-au putut fi avute în vedere de Muhammând, şi tocmai aci jurisconsulţii au trebuit să acorde locul cel mai însemnat practicii primilor suverani precum şi obiceiurilor locale anterioare. Dar domeniul eticii avea să fie de asemenea atins de o cugetare străină de Islam.

D

e dreptul islamic cel mai formal ţinea mai întâi enunţul unui anumit număr de acte de cult, la a căror executare se reducea esenţialul religiei. Obligaţia săvârşirii lor pornea de la propovăduirea muhammadiană, chiar dacă adesea anumite modalităţi de detaliu n-au fost precizate decât în anii ce au urmat.

Prima dintre prescripţii, care erau calificate în general drept „stâlpi ai religiei”, era recitarea Profesiunii de credinţă sau *şahăda*. Acest act, prin care omul devenea „musulman” şi care se prezenta deci ca singura obligaţie impusă oricui cu ocazia convertirii sale, consta în a afirma unicitatea lui Dumnezeu precum şi caracterul profetic al misiunii lui Muhammad. În principiu, controversele teologice nu-l puteau privi. De fapt,

Profesiunea de credinţă pe care fiecare o recita avea un conţinut implicit corespunzător opţiunii religioase a credinciosului. Dacă toţi musulmanii se limitau la aceeaşi formulă simplă şi concisă, ei îi dădeau interpretări adesea diferite, unii socotind, de exemplu, că unicitatea divină atrăgea după sine caracterul de „creat" al Coranului, ceilalţi că ea implica natura lui „necreată". De asemenea, sinceritatea şi justeţea acestui „act de credinţă", suficient în principiu pentru a asigura musulmanului calitatea de „credincios", nu împiedicau, după părerea cea mai răspândită, ca această credinţa să poată creşte sau scade în virtutea unei respectări mai mult sau mai puţin stricte a celorlalte prescripţii legale.

În afară de Profesiunea de credinţă, „stâlpii religiei erau Rugăciunea, Postul, Pelerinajul şi Dania legală. Aceste obligaţii, zise fundamentale, care erau impuse tuturor musulmanilor cu titlu individual sau colectiv, se confundau practic cu acte exterioare ale vieţii şi cereau îndeplinirea unor condiţii prealabile. Una dintre ele era formularea – cu totul interioară – a intenţiei executan-l.} Cealaltă corespundea, pentru anumite obligaţii, necesităţii unei stări de puritate rituală*, care juca în cultul islamic un rol esenţial – „jumătatea credinţei", după o vorbă atribuită lui 53 Muhammad – şi care, în consecinţă, era amplu definită la începutul tratatelor de drept. În adevăr, erau felurite împrejurările, descrise amănunţit de

lucrările tehnice, care atrăgeau după ele pentru credincios o stare de impuritate majoră sau minoră, obligându-l să suprime necurăţenia prin abluţiuni importante sau reduse. Impuritatea majoră ca şi ea a minoră făceau nevalabile Rugăciunea sau riturile Pelerinajului şi împiedicau atingerea Coranului; impuritatea majoră anula de asemenea Postul. De unde importanţa abluţiunilor cărora musulmanul rigorist era constrâns să li se supună în fiecare zi şi chiar de mai multe ori pe zi.

Odată îndeplinite cele două condiţii prealabile de intenţie şi de puritate legală, prescripţiile dreptului indicau o triplă atitudine de ardoare, de implorare a iertării şi de nevoie de purificare. În acelaşi timp, ele păreau legate în cea mai mare parte de practici de sacralizare, care aminteau vechile tradiţii religioase semitice.

Rugăciunea rituală consta într-un ansamblu de gesturi şi de vorbe riguros fixate, care cuprindea aplecări ale corpului şi prosternări, începea printr-o formulă de sacralizare şi se termina printr-un salut de desacralizare. Credinciosul, care o făcea în cinci momente determinate ale zilei, trebuia cu acest prilej să se întoarcă în direcţia templului din Meca, direcţie marcată prin aşa-numita kibla. În atitudinea lui, el se deosebea astfel de vechii arabi, dedaţi cultelor astrale, de evrei, care se întorceau cu faţa spre Ierusalim, şi de creştini, care se întorceau spre Răsărit. Musulmanul putea să execute Rugăciunea în orice loc, după ce

delimita pe sol un spaţiu ce-l separa de lumea exterioară, dar moscheea sau oratoriul (*masă fid*) era amplasamentul ideal pentru acest act al cultului, iar Rugăciunea solemnă de vineri la amiază trebuia celebrată în chip mai deosebit în moscheea comunitară sau „marea moschee” (*djami*) a oraşului. Această Rugăciune de vineri era precedată de o predică. Apoi, credincioşii, grupaţi în rânduri strânse, imitau gesturile imamului care conducea Rugăciunea după ce se aşeza în faţa nişei *mihrâbului*. Asis254

tarea la Rugăciune era obligatorie pentru bărbaţi, cu condiţia ca să existe un număr minim de participanţi, de la doisprezece la patruzeci, după şcoli. Ora Rugăciunii era anunţată de muezin, care, de cinci ori pe zi, repeta o serie de formule începând cu „Dumnezeu este mai mare” (*Atâăh akbar*). Nu se cunoaşte bine originea acestei chemări la Rugăciune, care a caracterizat totdeauna viaţa socio-religioasă pe pământ islamic, dar trebuie remarcat că ea se diferenţia net de obiceiurile creştine sau chiar evreieşti, potrivit cărora se recurgea mai degrabă la instrumente sonore decât la vocea omenească pentru a chema la cult. Pe lângă Rugăciunea de vineri, alte Rugăciuni, printre care acelea din cele Două Sărbători celebrând cele două puncte culminante ale anului islamic, corespundeau unor datorii colective; ele se celebrau pe oratoriul situat în aer liber şi de cele mai multe ori în afara

oraşului, numit *musallă*.

Uşurări ale obligaţiei Rugăciunii erau prevăzute în favoarea bolnavului sau a călătorului; exista însă, în schimb, un anumit număr de Rugăciuni deosebite, ca de pildă Rugăciunea zisă a Temerii, care se recita în cursul unor expediţii militare. Se recomanda afară de aceasta săvârşirea, fie individual, fie în grup, de Rugăciuni ce nu se numărau printre cele obligatorii. În această categorie intrau Rugăciunile nocturne din luna ramadanului, atribuite, se spune, califului Umar şi nepracticate de şi îţi; Rugăciunea zisă a Eclipsei, care pare a fi fost recitată regulat, în epoca clasică, la apariţia unor fenomene de acest fel, şi Rugăciunea zisă a Rogaţiunilor, împotriva secetei, rugăciune pe care trebuiau s-o preceadă anumite acţiuni pioase şi care era legată de rituri de origine veche, cum era întoarcerea veşmintelor. Poate fi adăugata şi Rugăciunea de consultare, care consta în a cere sfat lui Dumnezeu înaintea unei iniţiative importante. În sfârşit, Rugăciunea funebră, făcută deasupra mortului şi respectata fără excepţie, poseda ritualul ei particular, care făcea obiectul unor divergenţe între şiiţi şi sunniţi.

Juriştii prevâv, useră cu minuţie diferitele moduri în care credincioşii puteau repara erorile comise din inadvertenţă în executarea Rugăciunii. Astfel, Ibn Kudăma* scria: „credinciosul care-şi da seama de greşeala lui în cursul înclinării suplimentare trebuie de îndată să se aşeze; el îşi

va sfârşi rugăciunea, dacă aceasta este lipsită de orice omisiune, şi va proceda apoi la prosternarea uitării […] Credinciosul ce-şi dă seama de omiterea unei îndatoriri strict obligatorii în momentul când, după ce a făcut prima Profesiune de credinţă, începe să se ridice, revine la prima sa poziţie şi săvârşeşte actul pe care l-a omis [etc.]”.

Pentru efectuarea Rugăciunii, juriştii mai recomandau credincioşilor să păstreze o atitudine deosebit de demnă şi de gravă; ei trebuiau să se îndrepte spre locul cuvenit „mergând cu paşi regulaţi şi fără a-şi încrucişa degetele”, recitând în plus oraţiuni sau Rugăciuni de cerere*, care erau independente de ritualul canonic, dar îl însoţeau în chip util. Astfel era oraţiunea recomandată cu acest prilej de hanbalitul Ibn Kudăma: „O, Dumnezeul meu, îţi cer să mă scapi de foc şi să-mi ierţi greşelile, căci Tu eşti singurul care poate să-mi ierte greşelile”. În schimb, obiceiul descălţării la intrarea într-o moschee nu era în perioada veche nici prescris, nici recomandat de jurişti.

După Rugăciune venea Postul, obligatoriu în luna ramadanului şi care consta în abţinerea totală, în timpul zilei, de la alimente şi băuturi sau, mai exact, în a nu lăsa să pătrundă în corp, în acest interval de timp, nimic, nici chiar fum sau un parfum, precum şi în abţinerea de la relaţii sexuale. A fost recunoscută în aceste reguli influenţa unor obiceiuri religioase evreieşti şi creştine, transformate totuşi printr-o anumită

voinţă de originalitate. Modul de determinare al duratei Postului era un subiect favorit de discuţii între jurişti, dar rămânea strâns legat de calendarul lunar care a fost refăcut de Profet în întregime, prin opoziţie cu adaptările admise în această privinţă de vechii arabi. Potrivit tradiţiei celei mai general recunoscute, numai observarea cornului lunii noi (semilunii*) permitea să se fixeze începutul şi sfârşitul Postului, pentru determinarea căruia calculul astronomic n-a fost folosit în cursul perioadei medievale decât în statul Fatimizilor.

Juriştii trebuiseră fireşte să studieze în detaliu cazurile de violare a Postului într-un spirit legalist, pe care-l ilustrează, de pildă, citaţia următoare: „Femeile care, torcând inul, apucă firele cu gura ca să le unească, pot ele să exercite această meserie în timpul postului de ramadan? Dacă inul este din Egipt, lucrul este permis; el ar fi însă oprit dacă inul ar fi de Dimma, căci acesta are un anumit gust ce se răspândeşte în gură. De altfel, lucrul nu poate fi îngăduit decât dacă este vorba de femei sărace. Dacă, atunci când toarce, femeia simte un gust sărat în fundul gurii, postul ei devine ineficace”. Probleme asemănătoare se puneau, de pildă, cu privire la pulberea fină care se împrăştie din făina, din ghips, din tanin, din cărbune, din în etc.

Dar obligaţiile pe care aceiaşi jurişti le impuneau în cazul călcării voite a Postului sunt

poate mai importante pentru a arăta caracterul profund al acestui rit: „Credinciosul care rupe Postul prin legături trupeşti, scriau ei, trebuie să reînceapă postul, pentru răscumpărare, după luna ramadanului, şi mai trebuie să dezrobească un sclav. Dacă nu găseşte sclav, el va posti timp de două luni la rând. Dacă este incapabil de a face acest post, el va hrăni şaizeci de săraci. Dacă nu-i găseşte, el va fi scutit de ispăşirea prescrisă”. În caz de rupere involuntară datorată unei stări *de* impuritate, pentru femei mai ales, un Post compensator trebuia de asemenea îndeplinit.

Manifestare de renunţare la bunurile acestei lumi şi de solidaritate faţă de săraci, Postul se termina printr-o serbare care era una dintre principalele serbări oficiale ale Islamului, purtând însă numele de Sărbătoarea Mică, spre deosebire de Sărbătoarea Mare legată de riturile Pelerinajului. Kugaciunea ei specială era urmată de împărţirea la săraci a unor darurr zise voluntare, de sfârşit al Postului. Se recomandau şi posturi suplimentare, în afară de cele obligatorii, precum şi recitarea, în cursul nopţilor de ramadan, a unor rugăciuni printre care acelea zise „cu pauză”.

Cea de-a patra mare obligaţie rituală era Pelerinajul la Meca, obligaţie pe care credinciosul trebuia s-o îndeplinească o dată în cursul vieţii, dar numai dacă avea posibilitatea fizică şi pecuniară – aceasta era o cauză frecventă de

dispensa, căci în epoca clasică securitatea drumurilor rămânea precară, iar călătoria în Arabia împiedicată adesea de războaie şi de rebeliuni. Pelerinajul major, sau *hadidj*, era îndeplinit în mod colectiv la o anumită epocă a anului – luna dhu l-hididja sau ultima lună a anului islamic – şi se deosebea de Pelerinajul minor, sau *urma*, care putea fi făcut în orice moment, ca o practică pioasă doar recomandată.

Pelerinajul major îşi avea originea în epoca preislamică. Meca, după cum se ştie, fusese atunci un centru de târguri precum şi un centru de celebrări religioase pentru care Ka‘ba servea drept sanctuar. Dacă Muhammad a distrus idolii păgâni aflaţi în ea, el a întărit sfinţenia edificiului pe care l-a legat de legenda lui Avraam, pretinzând ca restaura, împotriva evreilor, adevărata religie a acestui profet. Musulmanii au vizitat deci Ka‘ba fiindcă era „casa” Domnului, clădită la poruncă divină de însuşi tatăl strămoşului lor Ismă al, care fusese nevoit, ca să-i termine zidurile, a se urca pe o piatră rămasă de atunci venerabilă sub numele de „Staţiunea lui Avraam”. Cât despre riturile de care era însoţită această vizită şi care se săvârşeau la Meca şi în împrejurimi, riturile înconjurului ritual, al „cursei” între Safă şi Marwa, al opririi la muntele Arafa*, al lapidării bornelor şi al jertfei de la sfârşit, ele erau legate de obiceiuri vechi, chiar dacă li se dăduse o nouă semnificaţie după apariţia Islamului. Acelaşi

lucru e valabil şi în ceea ce priveşte riturile Pelerinajului minor, care constau numai în efectuarea ocolurilor rituale în jurul Ka‘bei şi în cursa între Safă şi Marwa.

Printre Caracteristicile pelerinajului figurau condiţiile validităţii lui. Teritoriul oraşului Meca era considerai sacru, *baram*, şi de aceea era interzis să se ucidă animale sau să se taie plante în cuprinsul lui; oamenii se bucurau şi ei acolo de un drept de azil recunoscut. În virtutea acestei caracteristici, credinciosul care voia să săvârşească Pelerinajul trebuia să se pună într-o stare specială de sacralizare: de îndată ce pătrundea în teritoriul sacru, el lepăda toate veşmintele sale cusute, pentru a îmbrăca un costum compus numai din două bucăţi de stofa, şi pe toată durata ceremoniilor el trebuia să respecte diferite interdicţii, îndeosebi aceea de a-şi tăia unghiile, părul sau barba şi de a avea relaţii sexuale. Această stare era simbolizata prin formula pe care pelerinul o repeta atunci neîncetat: „Iartă-mă [o, Dumnezeul meu]” (*Labbayka*), până în momentul când, după ce îndeplinise toate riturile, el se desacraliza punând să fie ras.

Ultimul rit al Pelerinajului major era sărbătoarea jertfei, care avea loc la 10 dhu l-hididja şi la care se asociau musulmanii din toată lumea, în momentul când pelerinii sacrificau oaia în valea Mină; era Marea Sărbătoare. Ea consta în

esenţa într-o rugăciune urmată de un sacrificiu, acela al unui ovin de obicei, pe care şeful familiei îl săvârşea pentru sine şi ai săi. Ofranda cu caracter purificator practicată în cursul Pelerinajului major încununa astfel un ansamblu de ceremonii, cărora învăţaţii Islamului le atribuiau o eficacitate cu totul deosebită pentru cel ce voia să-i ceară lui Dumnezeu iertarea păcatelor sale.

Cât despre a cincea obligaţie, uneori aşezată în rangul al treilea sau al patrulea, era Dania legala*, destinată şi ea unei purificări a bunurilor acestei lumi. Ea consta, potrivit prescripţiilor coranice, în a abandona în fiecare an o parte din bunurile proprii în mâinile şefului Comunităţii. Produsul ei trebuia împărţit, printre altele, săracilor, celor împovăraţi de datorii pentru o cauză pioasă şi voluntarilor Războiului sfânt. Era vorba deci, în principiu, de o dijmă pusă asupra bogaţilor pentru a fi repartizată între cei nevoiaşi, adi-*H. LIMITELE TERITORIULUI SACRU* AL *ORAŞULUI*

MECCA. (*După* Ies PMerinages.)

Linia întreruptă *marchează limitele teritoriului* sacru la *intrarea căruia pelerinii care efectuează Pelerinajul major* sunt *obligaţi* să *se* sacralizeze *şi* să *lepede* veşmintele *lor* obiş*nuite*, *pentru a îmbrăca un costum special*. *Cei ce vin din Siria* îndeplinesc *în* general *acest* rit *la Dhu l-Hulayfa*, *iar cei ce vin din Irak*, la *Dhăt lrk*. *Linia*

punctata uneşte lacurile unde trebuie să se sacralizeze pelerinii care, găsindu-se deja la *Meca*, îmbracă *veşmântul* ritual *pentru* a *face Pelerinajul minor*. *Tan am este, în acest caz, punctul ales de cele mai multe ori*, că de o datorie de solidaritate faţă de membrii Comunităţii. Dar vărsarea ei s-a transformat curând într-un sistem fiscal, care nu mai avea decât o legătură depărtată cu vechea obligaţie.

Alături de aceşti cinci „stâlpi ai religiei", Războiul legal numit adesea Război sfânt, care consta 2

În a-i combate neîncetat pe necredincioşi până ce aderau la Islam sau acceptau dominaţia lui, nu cra decât o datorie cu caracter colectiv. El a jucat totuşi, după cum se va vedea, un rol important în raporturile existente între lumea Islamului şi cea nemusulmană. El a pus de asemenea, în perioada iniţială, problema folosirii prăzii, pe care au reglementat-o apoi anumite versete coranice: şefului Comunităţii îi revenea o cincime, în vreme ce restul era distribuit între combatanţi. Dar această regulă n-a putut fi aplicată şi teritoriilor cucerite, astfel încât noţiunea de pradă a ajuns repede să se transforme şi prada s-a identificat juridiceşte cu bunul comun al Comunităţii, pe care nimeni nu putea pune stăpânire pe nedrept.

În ceea ce priveşte interdicţiile alimentare, care ocupau în Islamul medieval, ca de altfel şi în iudaism, un loc însemnat, ele ţineau de

preocuparea primordială de a-l feri pe credincios de orice impurificare. Dacă în principiu consumarea cărnii de animale acvatice era licită, nu era însă permis totdeauna să se consume carne de animale* ne-acvatice: pe de o parte, în adevăr, unele dintre ele, porcul îndeosebi, erau socotite impure şi de aceea improprii consumaţiei; pe de altă parte, însăşi animalele pure nu puteau servi la hrană decât dacă erau înjunghiate după reguli precizate de tratatele de drept şi legate de faptul că sângele însuşi era considerat impur. În sfârşit consumarea de băuturi fermentate* era interzisă, deşi vinul de curmale era autorizat de unele şcoli. Toate aceste prescripţii făceau pentru jurişti obiectul unor discuţii cu atât mai aprige cu cât era mai greu uneori de a clasa cutare animal într-o categorie bine definită şi cu cât învăţaţii ţineau să nu lase să rămână nicio ambiguitate în definiţiile lor.

Interdicţiile de acest fel, care comandau atitudinea musulmanului în viaţa lui socială, erau completate printr-o serie de reguli de bună-cuviinţă* pe care învăţaţii le bazau pe Tradiţie şi care mer-§c-au de la felul de a se îmbrăca şi de a-şi tunde mustăţile până la formulele de salut* şi la obiceiul Cii a repeta în diverse împrejurări expresia *b im spre Mtdtno a caverna de pe îl Ji*

! *Z'j muntele în* iţntyl „Locul pactului
Haotişy, *jţ*... fejp *Aka*ba
— JKSCS\Locul irnolârii lui ţif":; – Ismă îi de

dintre *spre Ta if*

16. POZIŢIA ORAŞULUI MECCA
ŞI *TRASEUL PELERINAJULUI MAJOR.*
(*După* Ies PMerinages.)

Traseul urmat de pelerini cu această ocazie nu are un caracter sacru, ci este impus de configuraţia terenului. La extremitatea parcursului, la muntele Arafa, se situează ritul „Staţiunii” – al opririi pe loc în picioare timp de câteva ore – rit esenţial al Pelerinajului şi totodată cel mai penibil într-o perioadă de căldură mare. Rituri secundare sunt săvârşite în lungul parcursului, de exemplu la Muzda-lifa şi la Mină. În *jurul oraşului Meca se găsesc, pe de altă parte, diferite puncte de vizitare, monumente sau locuri istorice de care se leagă episoade din viaţa lui Muhammad.*

smittăh, adică „în numele lui Dumnezeu” cu care începe însuşi textul Coranului. Dar recomandările expres prevăzute astfel de textele de drept se extindeau şi la domeniul cultului, în care duseseră la respectarea anumitor practici ca aceea a „izolărilor spirituale” în timpul cărora credincioşii deosebit de evlavioşi se retrăgeau într-o moschee pentru a posti şi a recita Coranul, abţinându-se totodată de la relaţii sexuale. Se recomanda de asemenea credincioşilor să recite des Coranul. Tot astfel circumcizia*, obicei dacă nu obligatoriu pentru toţi, cel puţin universal adoptat şi legat de cerinţele purităţii rituale, nu

era printre ultimele acte recomandate. Ea era însoţită de altfel, în momentul când copilul încă tânăr sau convertitul deja vârstnic îi era supus, de aşa manifestări de fast sau de aşa petreceri, încât a ajuns foarte curând să-l caracterizeze pe musulman în ochii creştinilor din ţările vecine, iar mai târziu şi în ochii europenilor.

Alte practici populare care se înscriau mai mult sau mai puţin în cadrul definit de învăţaţi, dar care erau în general justificate fie prin Tradiţie, fie prin consens, se impuseseră de asemenea încă dintr-o epocă depărtată cu ocazia unor evenimente familiale. Vizite în locuri sfinte altele decât Meca fuseseră foarte devreme recomandate de Tradiţie în virtutea unor cuvinte atribuite Profetului: „Nu porneşti la drum decât pentru a vizita trei moschei, moscheea sacră, moscheea depărtată şi propria mea moschee". Fără îndoială.

17. MOSCHEEA DIN *MECCA ŞI RITURILE PELERINAJULUI.*

(*După E. Rutter*, The Holy cities of Arabia.)

Linia întrerupta indică, pe de o parte, traseul ocolului ritual n jurul *Ka'bei*, pe *de* altă *parte*, pe *acela* al *parcursului dintre colinele Safă şi Marwa*, astăzi *înconjurate* de *clădiri*.

l" 1C-l<, A de pe acest traseu indică amplasamentul „coloanelor

J]21-.] între care *trebuie* să *treacă pelerinii*. Se *recomandă*

Putifr fi *acest rit nu este obligatoriu, să bea apă din*

263 *f, 2 amzam*, apă *binefăcătoare*, potrivit *Tradiţiei, pentru oricine o bea*.

acest *hadith* putea fi înţeles în sens restrictiv. Nu e mai puţin adevărat că el a deschis calea pentru venerarea locurilor de pelerinaj ce-şi datorau a-ecastă calitate faptului că păstrau amintirea Profetului: Mcdina, pentru că acolo se găsea mormântul lui, şi Ierusalimul, pentru că acolo el i-ar fi întâlnit pe vechii profeţi şi pentru că de acolo ar fi plecat pentru călătoria sa nocturnă. Venerarea acestor amintiri ale Profetului nu putea decât să motiveze, la rândul ei, practica altor vizite pioase* destinate să cinstească amintirea imamilor, a Discipolilor şi a celorlalţi profeţi sau personaje pioase, a căror respectare avea să constituie esenţa cultului sfinţilor, zăxeleaşi sentimente de devoţiune faţă de Profet aveau să se traducă de asemenea, mai ales începând din secolul al XII-lea, prin celebrarea aniversării naşterii sale – sărbătoarea *mazvlid al-Nabv* –, care a găsit în rândurile mulţimilor un succes cresc înd. În sfârşit, tradiţii, uneori de origine obscură, atribuiau o importanţă cu rotul specială unor nopţi, ca noaptea* din ramadan în care se fixa, după cum se spunea, soarta fiecărui om, nopţi în cursul cărora rugăciunea individuală sau colectivă era un izvor de merite deosebite. Întreg acest şir de manifestări religioase oferea credinciosului

ocazii multiple de a exprima o pictate asupra căreia vom reveni mai departe.

\ bligaţiile de cult, prin care dreptul islamic înţelegea să facă respectate „drepturile lui Dumnezeu”, aveau drept corolar „drepturile oamenilor”, pe care el le apăra printr-un număr de reguli sociale. Aceste reguli, care se întemeiau pe versete coranice, dar ţineau în acelaşi timp seamă de vechi uzanţe în parte păstrate, priveau în primul rând reprimarea delictelor, organizarea vieţii familiale şi limitarea dreptului de proprietate. Greşelile şi delictele, împărţite în trei categorii, atrăgeau pedepse diferite, din care unele fuseseră explicit enunţate de Coran. Cele mai grele sancţionau omuciderea sau rănirea voită, care dădeau dreptul, ca altă dată în Arabia, la exercitarea răzbunării, dar la o exercitare acum „reglementată”: numai vinovatul, şi nu rudele sau tovarăşii de trib, trebuia lovit, şi aceasta sub controlul cadiului; în fapt, de cele mai multe ori exercitarea răzbunării era înlocuită cu primirea unui preţ de răscumpărare, în virtutea unui principiu analog, omuciderea şi rănirea involuntare justificau o învoială bănească. Pe de altă parte, delicte bine definite, dar a căror listă varia în funcţie de şcoli, erau sancţionate cu pedepse* legale precise: furtul, cu tăierea mâinii drepte; tâlhăria, cu moartea; fornicaţia*, cu o sută de lovituri de bici sau cu lapidarea, după situaţia vinovaţilor, o înd aceasta putea să fie stabilită;

acuzaţia falsă de fornicaţie, cu lovituri de bici; apostazia, cu moartea; consumarea vinului şi a oricărei băuturi fermentate, cu patruzeci de lovituri de bici. Aceste pedepse priveau aşadar nu numai viaţa socială, ci şi viaţa sexuală şi practica religioasă.

Delictele minore nu atrăgeau decât pedepse mai puţin aspre sau mustrări a căror apreciere era lăsată magistraţilor însărcinaţi să asigure respectarea bunelor moravuri, adică de cele mai multe ori muhtasibilor, ale căror atribuţii exacte le vom vedea mai departe. Nu trebuie însă uitat că rebeliunea şi orice act de natură să tulbure ordinea publică puteau fi pedepsite în mod arbitrar de autorităţi şi suscitau acţiunea poliţiei represive. Codul penal nu era deci organizat după o concepţie de ansamblu, ci cuprindea, pe de o parte, reglementări tipic islamice şi respectate ca atare în virtutea unei legislaţii de origine religioasă, iar pe de altă parte, legi noi edictate în funcţie de împrejurări şi după metode empirice pe care le controla voinţa suveranului.

Viaţa de familie*, dimpotrivă, era în primul und condusă de precepte din textul revelat, chiar °aşa, acestea n-au făcut adesea decât să consacre, modincându-le, unele cutume anterioare. Autorizarea poligamiei, nelimitată când era vorba de concubine sclave, dar îmbinată cu interdicţia cora-mca de a lua mai mult de patru soţii legitime, constituia unul din elementele majore dominând

comportarea individuală ca şi organizarea interioară a societăţii musulmane, în care supravieţuiau astfel unele obiceiuri ale Arabiei preislamice. Desigur, câţiva orientalişti au emis ipoteza contrară, presupunând că originalitatea de a fi introdus această legislaţie poligamă într-o societate anterior matriarhală îi revine lui Muhammad, şi aceasta în urma pierderilor suferite de credincioşi în cursul primelor lupte şi a numărului crescând de văduve fără sprijin care a rezultat de aci. Dar ipoteza lor nu pare bazată pe un indiciu serios. Oiacum ar fi, Muhammad pare a fi căutat să amelioreze mai degrabă decât să înrăutăţească vechea situaţie a femeii în Arabia, situaţie considerată de el prea precară.

În adevăr, dacă a conferit bărbatului, în unele privinţe, o putere nelimitată şi necontestată asupra femeii, dându-i îndeosebi dreptul s-o izgonească din locuinţa sa, după bunul său plac, prin repudiere, drepturile soţiei, care dispunea de independenţa financiară, erau totuşi salvgardate prin diferite măsuri. Bărbatul trebuia, de exemplu, să fie de o perfectă echitate faţă de soţiile sale, dacă avea mai multe. Repudierea nu era efectivă decât dacă soţul pronunţase de trei ori pe rând formula necesară; pe lângă aceasta, zestrea vărsată de bărbat cu ocazia încheierii contractului de căsătorie era păstrată de soţie în caz de repudiere. În plus, soţul n-avea posibilitatea să revină asupra hotărârii sale şi să-şi reia soţia,

decât dacă între timp aceasta contractase o nouă căsătorie şi fusese repudiată din nou, condiţie care era de natură să evite hotărâri nechibzuite. Soţia, de partea ei, păstra posibilitatea de a cere, pentru motive grave, anularea căsătoriei, care era în acest caz pronunţată de cadiu. Trebuie adăugat că juriştii erau unanimi în a prescrie ca în căsătorie cele două părţi să fie „asortate”, consacrând astfel o practică ce fusese obişnuită înainte de Revelaţie. Ei recomandau de asemenea ţinerea ospăţului de nuntă oferit bărbaţilor din cele două familii, care făcea parte din petrecerile pe care obiceiurile populare le înmulţeau cu acest prilej.

pe de altă parte, ei socoteau în general că femeia virgină, chiar şi majoră, trebuia să fie asistată cu ocazia contractului de căsătorie de către un „tutore”; aceasta, din cauza atitudinii rezervate ce trebuia să marcheze purtarea unei viitoare soţii.

Nimic din toate acestea nu echivala cu o jurisdicţie punând bazele unei celule familiale organizate. Contractul*, care constituia elementul esenţial al căsătoriei islamice, nu numai că rămânea totdeauna expus rupturii unilaterale prin repudiere, dar multiplicitatea soţiilor şi autonomia financiară ce le era recunoscută împiedicau în drept ca şi în fapt constituirea unei comunităţi conjugale, căreia i se opuneau şi recomandările coranice tinzând la stricta separaţie a sexelor. O

extremă decenţă era, în adevăr, prescrisă femeilor prin anumite versete care au servit drept justificare pentru a le impune portul vălului şi a le interzice să stea de vorbă cu orice alt bărbat decât soţul lor sau propriul părinte, în timp ce valoarea redusă atribuită în faţa justiţiei mărturier lor accentua şi mai mult starea de inferioritate în care le menţineau aceste obiceiuri de semirecluziune.

kr

267 H care nu erau definite de textul coranic, ar Precizate de Lege în virtutea Tradiţiei: reci De naşterea unui copil nu era legat niciun act obligatoriu, ci numai obiceiuri recomandate de Tradiţie ca pornind de la Profet sau de la Discipolii săi. Un astfel de obicei era imolarea unui animal, din care o parte se distribuia săracilor, sau recitarea la urechea noului-născut a formulei de chemare la Rugăciune. Educaţia tânărului musulman nu era supusă după aceea nici unei reguli Precise. Totuşi era obiceiul ca, după ce rămăsese până la vârsta de aproximativ şapte ani în anturajul femeilor, copilul să înveţe Coranul, fie cu un preceptor, fie într-o şcoală, şi am văzut mai înainte că circumcizia lui, act doar recomandat, era serbată într-un chip apt de a sublinia importanţa ei ca act religios. Cât despre moartea unui °kr ne. I.os> ea impunea anturajului său anumite a* care nu erau definite de textul coranic, i varea Profesiunii de credinţă în locul bolnavului, toaleta funebra, Rugăciunea morţilor efectuată la

moschee după un ritual ce dădea loc la unele divergenţe potrivit cu diferitele şcoli, în sfârşit înmormântarea la cimitirul musulman.

Situaţia personalului domestic era reglementata şi ea prin dreptul care recunoştea legitimitatea sclaviei. Orice sclav, bărbat sau femeie, era proprietatea stăpânului, dobândit sau, transmis deci ca orice alt bun material; sclavul însuşi nu putea să posede nimic. Menite în mod normal să servească drept concubine peste numărul soţiilor legitime, sclavele, atunci când năşteau stăpânului lor un copil, beneficiau totuşi de anumite privilegii şi erau, în acest caz, deseori eliberate. De altfel eliberarea sclavilor era recomandată de numeroase versete coranice şi considerată ca o operă pioasă. Sclavul eliberat*, care intra în grupul clienţilor, rămânea legat de familia fostului său stăpân şi avea anumite drepturi în cadrul ei.

În sfârşit, dreptul de proprietate recunoscut bărbaţilor ţi femeilor de condiţie liberă, musulmani sau nu, făcea obiectul unor prescripţii care limitau exercitarea lui. În primul rând, Coranul decretase în materie de moştenire reguli minuţioase care ţinteau la apărarea drepturilor unor anumite categorii de moştenitori şi îndeosebi ale femeilor. Acest sistem dusese la existenţa unor „părţi” privilegiate, care trebuiau să fie distribuite cu prioritate şi a căror evaluare era uneori foarte delicată. Rezultase de asemenea din el interdicţia

de a dispune prin testament de o parte mai mare decât o treime din ansamblul succesiunii.

Textul Coranului forma, pe de altă parte, baza unui sistem fiscal deosebit, decurgând din obligaţia ce incumba, după cum am văzut mai sus, oricărui musulman de a vărsa anual o Danie legală prin care se achita de datoria sa faţă de Dumnezeu, adevăratul proprietar al bunurilor acestei lumi, în timp ce nemusulmanul era silit să plătească un impozit mai ridicat. Menţinerea acestui sistem, îndeosebi cu distincţia pe care o făcea între credincioşi şi nemusulmani, nu i-a împiedicat pe jurişti să stabilească în cursul primelor două Secole, noi taxe lovind fie recoltele proprietăţilor funciare, fie averea personală, fie mărfurile. Folosinţa bunurilor era de altfel limitată şi prin interzicerea camerei, care a constituit una din trăsăturile cele mai caracteristice ale dreptului islamic. Desigur, această interdicţie n-a fost totdeauna riguros aplicată, şi aceasta datorită intervenţiilor unor artificii juridice diverse; începând din secolul al VIII-lea hanafiţii arătaseră cum, printr-un procedeu de „vânzare fictivă”, se putea percepe o dobândă asupra unei sume împrumutate. Totuşi practicarea camerei de către musulmani rămânea dificilă. Legea islamică autoriza şi reglementa numai comandita, pentru a favoriza activitatea comercială.

Se recomanda de asemenea constituirea bunurilor de mână moartă sau *wakf**, încredinţate

lui Dumnezeu, după definiţia juriştilor, şi ale căror venituri erau afectate vreunei fundaţii pioase şi administrate prin intermediul cadiului. Acest obicei avea să cunoască în lumea islamică o dezvoltare considerabilă şi să influenţeze organizarea economică. Diferit de o donaţie pură şi simplă, el punea la adăpost de confiscare şi de alte diverse riscuri bunurile familiale, ale căror venituri n-aveau să fie atribuite unor fundaţii pioase decât într-un viitor nedeterminat. În acest fel, o întreagă serie de bunuri imobiliare scăpau de orice transfer de proprietate şi un anumit număr de servicii era de asemenea asigurat, ca de pildă acelea ale micilor negustori locatari sau acelea ale agenţilor ataşaţi serviciului clădirilor de cult constituite wakfuri. Sistemul dădea însă naştere unei tendinţe de stagnare economică, tendinţă ce n-a făcut decât să crească odată cu extinderea practicii de acest gen.

Tranzacţiile comerciale erau, la rândul lor, riguros reglementate, pentru ca să fie asigurată Piarea şi respectat spiritul preceptului coranic: „Vî! Uare? te bine şi măsoară drept”. Printre con-” H» de jjuse pentru validitatea unei vânzări, fie ea verbala sau notifică în scris, se număra, de exemplu, necesitatea definirii obiectului vândut, fără a-i ascunde eventualele defecte, precum *şi* obligaţia pentru cumpărător de a fi luat perfect cunoştinţă de natura şi de starea obiectului. Acordul la care ajunseseră cele două părţi trebuia

explicitat. Orice vânzare cuprinzând un element de incertitudine şi puţind în consecinţă să lase loc pentru o eventuală frauda era, tocmai din acest motiv, interzisă.

Minuţia actelor întocmite pentru a sta mărturie despre orice achiziţie, ca de altfel pentru a certifica orice declaraţie, corespundaa unor uzanţe juridice precis expuse în numeroase tratate de drept şi care cereau folosirea unor expresii tradiţionale. Aceste formule, cunoscute atât din manuale cât şi din documentele de arhivă*, ar fi suficiente pentru a arăta cum o civilizaţie atât de pătrunsă de valoarea tradiţiei orale ca civilizaţia islamică a fost în acelaşi timp o civilizaţie care nu putea să se lipsească de documentul scris şi care reclama prezenţa, alături de juriştii teoreticieni, a unor martori, a unor scribi sau a altor personaje calificate să ia asupra lor redactarea actelor.

Niciun control al preţurilor nu era însă exercitat juridiceşte, cel puţin în epoca clasică. Dreptul se mulţumea să interzică acapararea, sursă a scumpirii vieţii, dar nu intervenea direct în viaţa economică, decât în caz de nevoie presantă. Va trebui aşteptată o epocă posterioară pentru ca principiile sale încă rudimentare, dar coerente, să ajungă a servi drept bază unei gândiri privind în mod special faptele economice.

Mai amintim că dreptul prevedea cu precizie locul pe care trebuiau să-l deţină în societatea islamică nemusulmanii, obligaţi în virtutea unui

pasaj din Coran să achite un impozit special numit *djizya*. Acest vărsământ corespundea situaţiei lor inferioare, dar le permitea să beneficieze de ocrotirea Comunităţii. Evreii şi creştinii, în calitate de deţinători de cărţi revelate recunoscute de Islam, beneficiau de acel statut privirile, giat de tributari, acordat de asemenea prin exten-”.

siune zoroastrienilor, mai puţin numeroşi pe cât se pare, precum şi sabeenilor* din Harrân. Ei se bucurau, pe de altă parte, de libertatea cultului, dar trebuiau să respecte anumite interdicţii datând, pare-se, dintr-o epocă veche, cu toate că nu exista niciun document sigur în această privinţa: ei nu aveau voie să călărească, nu puteau fi înrolaţi în armată şi nici nu trebuiau să poarte aceleaşi veşminte ca musulmanii.

Această organizare socială, familială şi economică în vigoare în epoca clasică, organizare a cărei baza era religioasă, dar care avea totuşi drept scop să apere drepturile esenţiale ale fiecărui individ, era aplicată în instituţii publice, care s-au precizat cu timpul. Funcţionarea lor empirică, însă foarte des comandată de opinii teologice prealabile, a făcut obiectul unor expuneri când juridice, când filosofice şi când pragmatice, care s-au cristalizat mai întâi în jurul problemelor privind exercitarea autorităţii sau, mai precis, organizarea statului.

Încă de la începutul istoriei Islamului, autoritatea se întemeiase pe principiul

imamatului, a cărui natură exactă fusese de îndată discutată cu aprindere. Concepţiei karidjite, care făcea din instituţia oalifiană emanaţia Comunităţii atotputernice, i se opuneau teoriile şi de ale imamatului de drept divin. Dintre acestea din urmă, cele mai originale erau, după cum am văzut, intim legate de construcţiile gânditorilor ce se străduiseră să adapteze lumii islamice moştenirea filosofilor greci, îndeosebi de construcţiile lui al-Fărăbî, care *pe*, interesat poate cel mai mult de „ştiinţa pontica”. Acest personaj, autor al *Cetăţii perfecte* şi al *Aforismelor politice*, voise în primul rând să arate în ce măsură gruparea în societăţi este pentru oameni o necesitate inerentă naturii lor, singurul mijloc care le permite de a supravieţui în urnea aceasta sau de a atinge fericirea. El clasase apoi statele organizate în mai multe categorii, e la statul perfect până la statul cel mai defectuos şi se inspirase în această direcţie din reflecţiile lui Platon. Precizând în virtutea emanatismului neoplatonician calităţile cerute cârmuitorului ideal, care pentru el era totodată profet, filosof, imam şi rege, el făcuse din ele calităţile Profetului – legislator al Islamului, deţinător al unui Adevăr religios, identic cu înţelepciunea universală. Termeni greci şi islamici cu semnificaţii foarte diferite fuseseră contopiţi în aceste expuneri, fără ca să se ştie exact ce definiţie le dădea. Dar imaginea, concepută prin grija lui, a unui rege-filosof iluminat de intelect,

singur în stare să conducă societatea omenească spre fericirea pe pământ şi în cealaltă lume, unic transmiţător, de asemenea, al unei Revelaţii care era în acelaşi timp o lege practică, îl amintea mai mult pe cârmuitorul model descris de o anumită gândire antică decât personalitatea istorică a Profetului Islamului. Acestui rege-filosof trebuiau apoi, în aceeaşi perspectivă, să-i succeadă suverani posedând calităţile intelectuale care să le permită să completeze şi eventual să continue opera „primului cârmuitor", rămânând încă, deşi în grad mai mic, filosofi, profeţi şi legiuitori.

Teoria în ansamblul ei era coerentă şi, fapt important de notat, a fost reluată de „Fraţii sinceri", care au repetat aproape cuvânt cu cuvânt, pentru a preciza calificările imamului lor, termeni întrebuinţaţi de al-Fărăbl pentru a-l descrie pe cârmuitorul ideal. Concentrarea într-o serie de personaje mergând de la Muhammad la ultimul imam şi it a unor cunoştinţe secrete transmise de divinitate, potrivit unui proces filosoficeşte explicabil, nu putea în adevăr decât să justifice pretenţia acelor imami de a institui o guvernare pur autocratică, care să nu ţină în niciun fel seamă de opinia celor guvernaţi. Ulterior însă, teoriile politice de inspiraţie filosofică n-au mai fost atât de net favorabile şiismului. Ibn Siria (Avicenna). de exemplu, a corectat în chip semnificativ interpretarea lui al-Fărăbr, situând deasupra filosofului, ca şi a

cucernicului şi ascetului, pe Profetul indispensabil fericirii umane şi organizării stătu

2*273

lui ideal şi stabilind funcţiunile califului *şi ale* imamului conform exigenţelor doctrinei tradiţionaliste.

Acestei ultime doctrine, însoţind o practică a puterii care a reprezentat un termen mediu fi a existat în fapte înainte de a primi o justificare intelectuală, avea în adevăr să-i corespundă o concepţie teoretică ce se opunea concepţiilor haridjită şi ită. Această concepţie sunnită n-a fost definită decât la o dată relativ târzie, după ce primii suverani ai Islamului se mulţumiseră să urmeze, potrivit împrejurărilor momentului, un obicei ce fusese admis cu timpul şi pe care Comunitatea l-a acceptat ca atare. Pentru a înţelege această concepţie, trebuie deci să ţinem seamă de o înceată evoluţie istorică.

Califul apăruse mai întâi ca executantul Legii stabilite de Profet. Dacă la început el îşi luase singur sarcina de a completa dispoziţiile acestei Legi cu privire la cazurile în care prescripţiile coranice păreau insuficiente, el cedase curând această prerogativa învăţaţilor şi oamenilor de religie, adevăraţi specialişti ai dreptului. El rămăsese însă apărătorul dogmei. El era acela care condamna ereziile, cum s-a văzut în epoca abba-sidă în timpul domniilor lui al-Mă mun şi al-Mu-tawakkil. Chiar şi în vremea când puterea a

fost trecută în mâinile unui emir, emirul buyid, califul îşi rezerva dreptul de a decide asupra devierilor doctrinale.

Califul fusese, pe de altă parte, totdeauna legat în chip foarte strâns de Comunitatea pe care O A conducea. Ea este aceea de la care au emanat neîncetat puterile sale: un calif nu era recunoscut ca atare decât după prestarea jurământului de supunere de către notabilii şi principalii demnitari mai întâi, de către ansamblul populaţiei după aceea, adică de fapt de către populaţia capita-ei, căci nu se putea ca întreaga populaţie a imperiului să participe la această ceremonie. Practic, era vorba de o adeziune mai mult sau mai puţin explicita a celor mai reprezentativi dintre creîncioşi: membrii familiei domnitoare, oameni de lege, administratori şi guvernatori de provincie. Această aristocraţie intervenea adesea şi în desemnarea noului sau a viitorului calif, la fel cum se practicase încă de la început. În adevăr, după tradiţia musulmană urmaşul Profetului, Abu Bakr, fusese desemnat de medinezi şi proclamat de ei şef al Comunităţii: dacă după aceea Abu Bakr a ales el însuşi pe propriul său succesos Umăr, acesta din urmă, înainte de a muri, se mulţumise să-i desemneze pe cei şase „electori” demni de califat care trebuiau să-l aleagă pe unul dintre ei ca să-i succeadă la conducerea statului. Dacă aşadar prestarea jurământului a fost totdeauna considerată ca indispensabilă,

desemnarea, în schimb, a cunoscut modalităţi variate. Aceasta explică uşurinţa cu care Umayyazii, mai întâi, Abbasizii, după aceea, au putut să obţină acceptarea principiului dinastic, fără a stabili totuşi reguli precise de succesiune, dat fiind că în societatea islamică nu exista un drept recunoscut de primogenitură. Sub dinastia abbasidă, imamatul se sprijinea pe un compromis între principiul comunitar şi principiul dinastic, compromis care lăsa de fapt enorme puteri aristocraţiei momentului. Califul odată desemnat şi recunoscut nu putea fi declarat decăzut din cauza purtării sale. Umayyazii şi Abbasizii reuşiseră să impună această noţiune, contrară concepţiei haridjite şi contrară chiar unui punct de vedere rigorist care şi-a păstrat totdeauna câţiva partizani, îndeosebi la simpatizanţii mu taziliţi. Califul nu putea deci să fie destituit, afară de cazul că accepta să abdice. În unele împrejurări era preferabil pentru el să semneze actul de abdicare ce i se prezenta, dar acest lucru nu era totdeauna suficient pentru a-l face să scape cu viaţă. Dacă el rezista, se întâmpla să fie mutilat, crăpându-i-se ochii pentru a-l face inapt de califat: procedeu crud, dar căruia i se găseau, la aceeaşi epocă, paralele în lumea bizantină. Ceea ce putea fi pus la îndoială înainte ca şi după numirea sa era numai aptitudinea lui fizică şi mintală, în privinţa căreia se ţinea seama J

şi de vârsta lui, căci Comunitatea nu putea fi

lăsata a fi condusă de un copil.

De altfel, califul nu era numai paznicul dogmei. El era şi conducătorul vizibil al Comunităţii, călăuza care trebuia să conducă efectiv Rugăciunea musulmanilor în anumite împrejurări, să rostească predica la Rugăciunea de vineri, să conducă Pelerinajul, să comande armatele îndeplinind datoria recomandată de a purta Războiul legal, să repartizeze prada între combatanţi, adică să controleze folosirea veniturilor, supraveghind distribuirea bunurilor musulmanilor, să se asigure de buna funcţionare a justiţiei, să procedeze la numirea guvernatorilor, a prefecţilor fiscali şi a cadiilor, să exercite, în sfârşit, o jurisdicţie specială, aceea a abuzurilor* sau, mai exact, a „reparării nedreptăţilor”, prin care orice musulman putea să aceleze la hotărârea lui dacă socotea a fi fost victima vreunei injustiţii. Rolul său de şef al Credincioşilor se afirma în „dreptul de predică”, potrivit căruia alocaţiunea pronunţată vineri în marile moschei trebuia în mod necesar să cuprindă o invocare în favoarea sa. Acest obicei, care se practica în toate provinciile, în oraşele din Irak şi în capitală, chiar şi atunci când califul nu prezida el însuşi acolo Rugăciunea, era un mijloc de a afirma fidelitatea faţă de suveran. A omite o atare invocare, constituia din partea guvernatorului un act de emancipare care putea să-l coste scump. A asocia la numele califului, chiar în capitala, pe acela al

unui emir, pute atrage predicatorului la începutul secolului al X-lea, revocarea imediata. Acest „drept de predică" s-a menţinut multă vreme în mediul sunnit, şi califul a continuat să fie respectat sub acest raport de vasalii săi nominali din epoca post-selgiucidă, care-i menţionau numele în inscripţiile lor oficiale, fălindiu-se în acelaşi timp în ele cu titlurile apte de a sublinia °ePendenţa lor de emirul Credincioşilor. Aceleaşi j1.1 un... trebuiau să figureze pe monezile pe care vine? 1.10CaH învestl P de calif le băteau în Pro

I

fi

V*

Califul, după cum se vede, deţinea deci practic, în epoca clasică, puteri însemnate. Auxiliarii lui erau delegaţi personali, însărcinaţi cu funcţii definite de el şi mereu modificabile: chiar jurisdicţia cadiului, răspunzător în mod normal de aplicarea pedepselor canonice, putea să varieze potrivit cu voinţa exprimată în actul de numire a magistratului.

Singura restricţie impusă exercitării autorităţii sale consta în obligaţia ce-i revenea de a se conforma el însuşi Legii şi de a nu aplica pedepse arbitrare. În cazurile grave, când era vorba de a pedepsi pe un eretic, pe un „fals profet" sau pe un aoostat, califul avea datoria de a-i consulta pe învăţaţii cei mai eminenţi din anturaiul său; pedeapsa capitală nu se aplică decât dacă aceste

persoane se pronunţaseră în acest sens cu ocazia reunirii unor înalte curţi, care jucau rolul de tribunale de stat şi unde califul, care le prezida, nu intervenea în orinc piu decât ca executant al hota-rârii finale. Se iveau însă şi cazuri când califul, punea să fie ucis de şeful gărzii sau de prefectul poliţiei câte un rebel sau un individ oarecare pe care-l considera primejdios sau pe care-l acuza de trădare; şi aceasta, în numele menţinerii ordinii publice sau al salvării dinastiei şi a imperiului. Prin acest mijloc indirect, califul disminea de puteri cvasi nelimitate, şi este de înţeles că-i era uşor, în unele ocazii, să obţină de la jurişti decizia ce-i convenea, cu toate că se iveau uneori mişcări de rezistenţă atât în domeniul judiciar cât şi în cel doctrinal. Episodul marii inchiziţii din secolul al iX-lea demonstrează, în adevăr, cât de mare era forţa morală de care dispuneau oamenii de religie, susţinuţi de o opinie publică la formarea căreia contribuiseră. Din procesul lui al-Halladj se mai vede cum califul, sau cel puţin auxiliarul său, vizirul, era nevoit în anumite împrejurări să recurgă la căi ocolite, s. i manevreze şi să profite, de pildă, de absenţa unor cadii puţin docili, pentru a obţine condamnarea pe care o dorea.

De fapt, nu învăţaţii erau aceia la care califul întâmpina opoziţia cea mai redutabilă, ci, cum era de aşteptat, şefii militari. Aceştia din urmă, profitând de fiecare dată de tulburările particu-

lariste ce liântuiau în provincii, au reuşit treptit să-şi sporească autoritatea, în timp ce prestigiul personal al suveranului scădea. Ei au sfârşit chiar prin a obţine de la calif cedarea puterii militare şi a celei financiare, devenind de atunci adevăraţii şefi ai statului, până ce funcţia lor a fos oarecum consacrată prin conferirea titlului ci: sultan.

Sultanatul a apărut din acel moment, alături de califat, ca o instituţie esenţială a Imperiului islamic: el cores Dundea unei puteri de fapt, obţinută prin forţă, dar recunoscută de calif. Cum se punea totuşi întrebarea de a şti în ce fel acest sultanat era justificat din punct de vedere doctrinal, au văzut lumina zilei primele tratate de drept public, dominate de meocuparea de a asigura respectarea unor vechi principii considerare intangibile şi de a preciza natura raporturilor ce se stabiliseră încetul cu încetul între calif şi emirii proaspăt investiţi cu sarcini excepţionale. Marele teoretician ai dreptului public islamic care a fost al-Măvard” *, sub Buyizi, s-a străduit as»-fel să iustifice situaţia istorică existentă în vremea lui, dorind totodată o întărire a nutfrilor reale ale califului. Rezultatul acestor reflecţii me rită să fie considerat în mod special.

Primul punct accentuat de al-Mâward” era va loarea eminentă a imamatului, a cărui necesitate se întemeia, după el, ce un text revelat (*Co*p—*m*, –…62) şi nu, cum lăsaseră să se înţeleagă filosofii, pe o cauză de ordin natural. „Imamat”! a fost

stabilit pentru a înlocui profeţia în anăra-rea credinţei şi în cârmuirea lumii", scria el, de exemplu. Acest imamat, conferit de Comunime, e sprijinea ne un contract între aceasta şi inVăni. W era sursa oricărei puteri legitime. De aceea emi-rulcare pusese mâna pe conducere trebuia să ob277 imaconsacrarca oficială a funcţiei sale pentru ca să poată fi privit ca un suveran legitim. Ficţiune poate, dar ea îi obliga pe interesat să ţină seama de voinţa imamului legitim şi care, pe de altă parte, era singurul mijloc care permitea să se menţină unitatea Comunităţii. Toţi teoreticienii sunniţi aveau să insiste asupra răului esenţial pe care-l reprezenta pentru ei dezbinarea, germene de război civil. Pentru a o evita, ei trebuiau să predice un respect absolut faţă de imam, respect ce condamna orice rebeliune şi implica de asemenea pentru supuşi obligaţia de a se supune oricărui emir învingător. De «unde poziţia echivocă a învăţaţilor într-o vreme când califul nu mai era decât garantul unei autorităţi pe care o lăsase să fie exercitată de alţii.

Vrând pe de altă parte să precizeze modul de desemnare a imamului, al-MÂV ard" a căutat să justifice obiceiul stabilit, care concilia principiul liberei alegeri a Comunităţii cu ideea dinastică. Dar acest ultim principiu nu era, cel mult, decât autorizat, fără ca prin aceasta califatul abbasid să fie considerat drept singurul legitim: al-Mă-ward" recunoştea şi legalitatea califatelor anterioare

cărora Comunitatea le dăduse ascultare. Căci nicio altă condiţie de naştere nu-i părea în adevăr exigibilă afară de aceea a unei apartenenţe kurayşite, potrivit unei necesităţi admise atât de şi îţi cât şi de sunniţi, dar diferit interpretată de unii şi de ceilalţi, care au făcut când din Abba-sâzi pe singurii reprezentanţi ai fostului clan al Profetului, când din Atâzi pe cei mai demni descendenţi ai strămoşului Muhammad.

În fond, calităţile necesare pentru recunoaşterea unui calif erau, după al-MÂV ard" numai în număr de şapte: integritatea morală şi religioasă; cunoaşterea Legii sau a Ştiinţei; sănătatea fizică şi mintală; curajul fizic şi puterea de voinţă; originea feurayşită, fără ca aceasta să implice neapărat puritatea de sânge arabă, rar respectată la califii abbasizi, care au fost în cea mai mare parte fii de concubine eliberate, având ele însele o origine fie greacă, fie iraniană, fie africană. Aceste calităţi cerute corespundeau practic principalelor funcţiuni califiene, care au fost definite mai sus, dar fără a preciza rolul efectiv al imamului în domeniul juridic. În adevăr, juriştii atribuiau bucuroşi califului calitatea de jurisconsult, adică de învăţat capabil de a lua şi de a impune o decizie bazată pe reflecţia lui personală ori de câte ori textul revelat şi Tradiţia nu indicau nicio soluţie precisă. Dar, după cum am văzut, califii nu s-au prevalat niciodată de această atribuţie, care rămăsese pentru ei literă moartă,

mulţumindu-se să posede o cunoştinţă a dreptului care să le permită a discuta eventual cu învăţaţii cei mai eminenţi asupra problemelor ce se puteau prezenta. De asemenea, ei n-au dat decât rareori dovada aptitudinilor lor militare şi au lăsat aproape totdeauna unor capi de armate grija de a conduce efectiv expediţiile războinice. În definitiv, singura condiţie realmente cerută era, odată cu originea kurayşită, sănătatea fizică şi mintală, ceea ce implica o vârstă capabilă de raţiune, asupra determinării căreia existau păreri divergente.

din

Principalele puncte de vedere astfel adoptate de al-Maward” *şi* de teoreticieni din epoca lui aveau să se transmită epocilor ulterioare, modificându-se uneori potrivit împrejurărilor. Al-Gazălî a trebuit, de exemplu, să accepte realitatea sultanatului selgiucid, care păstra instituţia califatului şi unitatea Comunităţii. El a privit deci cu mai mult realism decât al-Măwardi condiţiile cerute pentru validitatea puterii imamului, admiţând că principalele calităţi ale şefului Comunităţii trebuiau să fie întrunite în persoana şefului ei real, sultanul, şi nu neapărat în persoana imamului, care nu mai era altceva decât simbolul acelei Comunităţi şi garantul teoretic al capacităţii deţinătorului autorităţii, cu toate că pe tărâmul Legii el trebuia să consulte pe oamenii competenţi. Limitarea puterii imamului la funcţii

pur religioase nu mergea însă până la afirmarea unei separaţii între temporal şi spiritual, separaţie care n-a fost niciodată realizabilă în ţara Islamului: califul aceasta epocă mai păstra o putere temporală prin faptul că el era acela care-i investea pe guvernatori; sultanul, de partea lui, putea să exercite o influenţa reală în domeniul zis spiritual, atunci când găsea cu cale să favorizeze cutare mişcare juridică şi politico-religioasă.

Mai târziu încă, realismul juriştilor musulmani şi-a găsit cea mai perfectă expresie în reflecţiile unui Ibn Haldun care, stabilind, la rândul lui, o teorie a statului musulman, a analizat evoluţia dinastiilor pe care le cunoştea şi a desprins din ea principii şi idei în care unii savanţi moderni înclină să vadă un început de sociologie. Nu trebuie însă trecute cu vederea nici observaţiile unui Ibn Taymiya*, care a ştiut şi el să ţină seama, deşi în alt mod, de noile condiţii în care era exercitată puterea în vremea lui.

Oricare au fost, în orice caz, puterile lor teoretice şi cele reale, califii din epoca clasică se străduiseră să confere demnităţii ca şi persoanei lor un caracter sacru, a cărui eficientă şi materiala realitate ne vor face s-o simţim pe deplin mai departe amănuntele privind ceremonialul şi viaţa lor de suverani. Învăţaţii Legii n-au insistat asupra acestui punct, care era de altminteri contrar modului de viaţă rustic al primilor urmaşi ai Profetului. Dar în practică, atitudinea abbasidă nu

poate da loc la îndoieli. Unii dintre aceşti califi sunniţi au fost chiar determinaţi, pentru a contracara propaganda şi ită, să-şi dea titluri oficiale care-i apropiau într-un sens de pretendenţii ismailieni sau imamiţi.

Împrejurările politice şi necesităţile practice făcuseră astfel califatul să ia o poziţie care nu era totdeauna în perfectă conformitate cu principiile derivate din Coran. Legat de o ordine religioasă, regimul politic al ţărilor musulmane în evul mediu se înrudea în fapt mai degrabă cu un despotism legalizat prin persoana şefului, care simboliza unitatea Comunităţii şi garanta integritatea credinţei. Despotism a cărui greutate s-a făcut simţită atât de puternic, înot un al-Gazălî va merge până la a admite, împotriva întregii Tradiţii vechi, principiul desemnării viitorului calif de către sultan, iar un Ibn Taymiya se va mulţumi să apere, fără altă exigenţă, caracterul necesar al oricărui guvern „legal” prin respectarea de către el a Legii islamice şi prin grija lui de a o face aplicată. Dar un despotism care rămânea temperat datorită influenţei aristocraţiei active, pe care o constituiau practic în acea vreme oamenii de religie.

Acest regim, pe care teoreticienii s-au străduit să-l adapteze împrejurărilor istorice, continua poate în parte despotismul oriental antic, care avusese drept origine, după unii, organizarea unor societăţi agrare dominate de problema apei şi de

strictele ei cerinţe. Pătruns de vechi obiceiuri care aveau să-şi croiască drum chiar şi în dreptul islamic referitor, de pildă, la drepturile de irigaţie, el fusese de asemenea modelat de amintirea unei literaturi savante anterioare, îndeosebi iraniană, care a inspirat anumite tratate tehnice şi mai ales nenumăratele manuale cunoscute sub numele de „oglinzile prinţilor”. Aceste din urmă lucrări se compuneau de cele mai multe ori din maxime sau din sfaturi practice destinate fie suveranului, fie curtenilor, pentru a permite celui dintâi să guverneze cu mai multă eficacitate sau să se facă mai respectat, iar celorlalţi să câştige bunăvoinţa stăpânului lor sau să-i evite dizgraţia. Înţelepciunea astfel elogiată era aşadar dominată de noţiunea arbitrarului guvernamental pe care-l exercita un personaj atotputernic şi capricios, a cărui mânie trebuia temută în orice moment, rege sasanid din vremurile vechi care se comporta ca un monarh absolut şi a cărui autoritate nu era niciodată discutată, dar şi suveran islamic a cărui putere, în pofida limitărilor foarte reale pe care le cunoştea, a fost totdeauna asimilată aceleia a înaintaşilor să-i orientali. De aici, sfaturile de prudenţă împărţite anturajului acestui suveran; tot de aici, avertismentele de ordin etic date domnitorului pentru ca să-şi impună singur o anumită reţinere; de aci, în sfârşit, înţeleptele precepte consolatoare împărţite supuşilor, care nu găseau ocrotire împotriva atotputerii regale decât

în morală sau în religie.

Prin însuşi spiritul ei, această literatură nu făcea decât să încurajeze tendinţele naturale ale unui calif pe care totul îl incita să imite în atitudinea sa exterioară vechile obiceiuri ale unor predecesori iranieni sau bizantini, pe care dorea să-i egaleze, dacă nu să-i pună în umbră. Dar moştenirea culturală la care făcea astfel apel cuprindea numeroase elemente apte de a-l ajuta de asemenea în acţiunea de guvernare, mai ales când era vorba pentru el de a rezolva probleme ce ieşeau din domeniul strict ai dreptului. Astfel s-a desprins o noţiune de „politică” sau de „mod de a guverna” (*siyusa*, *tadinr*), independentă de religia propriu-zisă. Era admis că în tot ce privea menţinerea ordinii publice califul avea o deplină libertate de acţiune şi că administraţia generală a Imperiului islamic făcea obiectul unei ştiinţe profane specializate, recurgând cel mai adesea la rodul unor experienţe anterioare pentru a trata problemele militare, financiare şi economice care continuau să se pună. În adevăr, chiar dacă Legea cuprindea principii generale relative la perceperea impozitelor şi la utilizarea veniturilor publice, atare principii avuseseră nevoie să fie completate printr-o organizare precisă de care califul era răspunzător, şi acelaşi lucru era valabil în ceea ce priveşte problemele ce se puteau pune la nivelul valorificării terenurilor de cultură sau al raporturilor dintre provincii şi guvernul central.

Cel mai vechi autor care tratase despre acest aspect al problemelor guvernamentale fusese iranianul Ibn al-Mukaffa”, care a murit la începutul domniei lui al-Mansur, fiind asasinat din ordinul califului pentru că denunţase prea făţiş relele de care suferea regimul născând. Epistola sa despre *Anturajul suveranului*, care denunţa insubordonarea noii armate precum şi diversitatea practicilor judiciare în Irak, aborda în acelaşi timp problema pe care o punea sporirea în societatea islamică a numărului clienţilor de origine străină şi mai ales iraniană. Apoi, în scopul de a întări autoritatea suveranului, această epistolă îl sfătuia să se înconjoare de membri ai familiei princiare şi să se dedice el însuşi „codificării” aplicărilor Legii. În acelaşi timp era exprimată în epistolă distincţia necesară între două domenii foarte diferite: pe de o parte, acela al religiei şi al prescripţiilor privind cultul, domeniu în care califul trebuia să se conformeze exclusiv Legii şi să nu fie ascultat decât în măsura în care o făcea; pe de altă parte, acela al organizării, în care califul trebuia să se bizuie pe reflecţia lui personală şi în care ascultarea supuşilor să-i trebuia să fie, cum s-ar spune azi, necondiţionată. Desigur, nu se înţelege bine dacă acea codificare a dreptului cerută de Ibn al-Mukaffa ţinea de unul sau de celălalt domeniu. Se pare însă că autorul iranian ar fi avut tendinţa să limiteze religia la un sector foarte restrâns şi să dea suveranului o mare libertate de

acţiune pentru a reglementa, de exemplu, modul de percepere a impozitelor sau statutul armatei.

Astfel de reflectări asupra problemelor guvernării n-au făcut decât să întărească tendinţa autocratică a suveranilor musulmani. De altfel, în Islam puterea a evoluat neîncetat, în epoca clasică, între o suveranitate absolută cu caracter oriental şi o „teocraţie laică", cum a fost numit acest tip de guvernare. Teocraţie, pentru că statul se baza pe o Lege revelată; teocraţie laică, pentru că Islamul n-a cunoscut nici clasă sacerdotală, nici autoritate doctrinală independentă. În adevăr, califul, care era şeful teoretic al comunităţii religioase, nu putea face nimic fără învăţaţi; aceştia reglementau multe aspecte ale vieţii în societate, aparţineau mai multor şcoli şi luau deci hotărâri divergente, pe are el trebuia să se mulţumească a le arbitra, într-un cuvânt, el îi comanda pe oamenii de reL-S e, dar se sprijinea pe ei, fără ca fie el, fie ceilalţi să-şi poată efectiv impune voinţa, cel puţin în sistemul sunnit. Acest echilibru marca limitele despotismului subiacent care constituia totuşi trăsătura dominantă a organizării de stat în evul mediu islamic.

„TA eţinător al autorităţii supreme, califul delega, *— după cum am văzut, puterile sale unor auxiliari însărcinaţi, unii cu exercitarea justiţiei în sens larg, ceilalţi cu administraţia, îndeosebi fiscală, alţii, în sfârşit, cu menţinerea ordinii şi cu războiul exterior. Aceşti auxiliari erau, în epoca

clasică, strict specializaţi. Unii dintre ei, judecătorii sau cadiii, cărora cunoaşterea dreptului religios le era în primul rând necesară, datorau formarea lor clasei învăţaţilor, din rândurile căreia proveneau; alţii, secretarii statului, formau o castă conştienta de competenţa ei tehnică şi păstrau în metodele lor moştenirea unor obiceiuri mult anterioare Islamului; ultimii, în sfârşit, erau emirii, sau şefii militari, cărora le pot fi adăugaţi cei însărcinaţi cu poliţia, deţinând un loc intermediar între cadii şi emiri. Exista aşadar un întreg aparat guvernamental, deşi califul putea interveni în orice moment, fie acţionând direct, fie modificând după placul lui uzanţele aplicate până atunci.

În acest ansamblu, organizaţia judiciară era totodată importantă şi destul de rău structurată. Cadiul, ale cărui raporturi cu autoritatea centrală le vom vedea mai departe, avea atribuţii întinse care puteau atinge diferite aspecte ale vieţii sociale, deşi corespundeau în primul rând acelora ale unui magistrat însărcinat să pronunţe pedepse împotriva unor delincvenţi şi să arbitreze litigii. Atunci când aplica pedepsele prevăzute de Lege în diferite cazuri de infracţiune bine determinate, el impunea respectarea aspectului penal ai dreptului islamic. Când tranşa litigiile intervenite între doi musulmani, el atingea uneori aspecte ale vieţii private cotidiene; cadiul era, de exemplu, acela căruia venea să i se plângă soţia maltratată sau

neglijată de soţul ei.

Pentru toate aceste activităţi, cadiul trebuia să-şi asigure concursul unor martori cunoscuţi pentru integritatea lor morală şi religioasă, care garantau exactitatea declaraţiilor şi dădeau valoare legală hotărârilor pronunţate. Cu toate că în dreptul islamic, cum s-a subliniat adesea, mărturia era esenţial orală, se mai cerea ca ea să fi fost auzita şi înregistrată de oameni demni de încredere. Recrutarea, dacă se poate spune, a acestor martori ridica probleme. Dacă la început cadiul fusese complet liber să folosească serviciile oricărei persoane pe care o socotea nimerită, s-a luat după aceea obiceiul de a face cercetări asupra calităţii oamenilor „apţi” pentru o funcţie ce pretindea o indiscutabilă onorabilitate. Cadii au ajuns atunci repede să limiteze, nu fără a suscita proteste, numărul celor admişi să-i asiste în funcţia lor şi care au devenit de atunci înainte martori recunoscuţi oficial, distincţi prin definiţie de cei ce puteau ajunge ocazional să facă depoziţii în procese. Acest sistem destinat să asigure echitatea lasă totuşi în fapt uşa deschisă corupţiei. Funcţia de martor, care permitea titularilor să primească bacşişuri substanţiale, era foarte căutată şi nici personajul însărcinat cu anchetele asupra moralităţii, nici cadiul însuşi nu se arătau insensibili la avantajele materiale pe care li le procurau unii candidaţi. Trebuie adăugat că părţile în proces erau practic nevoite să recurgă

de cele mai multe ori la avocaţi, a căror necinste a fost denunţată de diferiţi autori. Desigur, dreptul islamic nu obliga un acuzat să recurgă la un terţ pentru apărarea sa, dar îl autoriza să se lase „reprezentat" şi, pe măsură ce instrucţia se răspândea, meseria aceasta a atras din ce în ce mai multe persoane, până ce în secolul al XII-lea proliferarea acestor avocaţi, deseori fără procese, a ajuns, pe cât se spune, o adevărată plagă sociala.

Rolul cadiului era mai ales local. În fiecare oraş, acţiunea lui era indispensabila bunei rânduieli a societăţii, dar hotărârile lui variau în funcţie de apartenenţa lui la una sau alta dintre şcolile juridice recunoscute. Cadiii, numiţi în epoca umay-yadă de guvernatorii de provincie, de care depindeau direct şi ai căror reprezentanţi erau, au ajuns în epoca abbasidă să fie numiţi de califii înşişi, apoi de marele cadiu, care se afla atunci în fruntea întregului lor corp, putând în acelaşi timp să fie chemat a da califului sfatul său în materie de dogma ca şi în materie de drept aplicat. Situaţia

I

reală era totuşi puţin mai complexă decât ar putea face să se creadă această schemă simplificată. În adevăr, marele cadiu era prin tradiţie unul dintre cadiii Bagdadului şi anume acela al cartierului corespunzător vechiului Oraş rotund al lui al-Man-sur. Exista însă la Bagdad un

alt cadiu, a cărui jurisdicţie se întindea asupra cartierelor de pe malul răsăritean, şi se întâmpla ca acest al doilea personaj să aibă mai multă influenţă asupra califului decât cadiul Oraşului rotund. La aceasta trebuie adăugat că repartiţia cadiilor aparţinând diferitelor şcoli era departe de a fi proporţională cu numărul aderenţilor fiecărui rit şi se resimţea, totodată, de efectele evoluţiei politice, căci şcoala adoptata într-o regiune pentru aplicarea Legii atârna de cele mai multe ori de voinţa suveranului. Astfel, în Siria din secolele al XI-lea şi al XII-lea, trecerea de la obedienţa fatimidă la obedienţa selgiucidă a fost însoţită de o acţiune voluntară dusă de noii emiri pentru a-şi alege succesiv magistraţii, întâi în rândurile şcolii hanafite, apoi în acelea ale şcolii şafi de Această evoluţie a mers mână în mână cu o întărire a autorităţii locale a magistraţilor în regiunile unde aceştia funcţionau şi se arătau sprijinitori credincioşi ai regimului care le încredinţase sarcina lor. La acea epocă, fiecare „regat” poseda propriul său mare cadiu, care delega puterile sale juriştilor experimentaţi şi loiali cunoscuţi pentru învăţătura predată în madrasalele oficiale. Tot în această vreme apăruseră deja acele dinastii de cadii care puteau să fi fost determinate, într-o perioadă de tulburări, să asume soarta vreunei cetăţi, cum a fost cazul pe la sfârşitul secolului al XI-lea la Tripoli în Siria, prinsă între poftele divergente ale Fatimizilor, francilor şi atabegilor

din Damasc.

Un element important al organizării juridice era constituit, pe de altă parte, şi aceasta încă dintr-o epocă veche, de un sistem de jurisdicţie a abuzurilor, care funcţiona pe scara foarte largă. Nu numai ca simplă cale de apel deschisă oricărui musulman pentru a protesta împotriva neexecută-

ni unei sentinţe sau a contesta însăşi acea sentinţă, ci şi ca recurs împotriva oricărui abuz săvârşit de vreun agent al regimului, de pildă în cazul spolierii de către un emir sau al perceperii de impozite ilegale. Era mijlocul ce permitea de a face apel în faţa califului împotriva uneltirilor prefectului de poliţie, ale prefeţilor fiscali sau chiar ale emirilor, precum şi împotriva deciziilor date de cadii. Cădea sub această jurisdicţie şi examinarea cazurilor în care suveranul însuşi intenta acţiunea, oarecum în numele comunităţii islamice, şi chema, de pildă, în faţa unei adunări de demnitari pe vreun şef militar sau vreun administrator vinovat de malversaţiuni, sau şi falşi profeţi şi mistici acuzaţi de erezie. Ne găsim deci aici în faţa unui fel de justiţie de stat al cărei şef era califul, cu obligaţia însă de a se înconjura cu păreri competente, şi a cărei exercitare el o încredinţa unor veritabile curţi supreme, având uneori caracterul unor comisii de experţi sau intervenind, dimpotrivă, în condamnările unor personaje politice şi religioase deosebit de

celebre. Alcătuirea acestor curţi putea să varieze potrivit cu natura procesului, dar marele cadiu deţinea totdeauna în ele rolul preponderent.

Simpla adeziune la ideologia şi ită şi îndeosebi insulta adusă Discipolilor, sau apologia maniheismului fuseseră suficiente, la începutul epocii abbaside, pentru a declanşa astfel de intervenţii ale statului. Dar procesele mai mult sau mai puţin splemne, provocate de chestiuni de ordin religios şi dând ocazia guvernului să convoace consilii ju-cind rolul de tribunal, au fost numeroase mai ales în cursul secolului al IX-lea şi al celui deal X-lea. Cel mai celebru dintre aceste procese a fost acela al lui al-Halladj, a cărui instrucţie a durat multă vreme, căci a fost greu de găsit un cap de acuzare care să permită condamnarea la moarte a învinuitului. Concluzia dezbaterilor a pus, în orice caz, în valoare rolul jucat în proces de marele cadru Abu Umăr: în urma uneia din apostrofă* adresate de el acuzatului în plină şedinţă şi în care folosise cuvintele: „o, tu al cărui sânge e *Îl* licit să fie vărsat”, vizirul îi ceruse să-şi formuleze în scris declaraţia, iar martorii îşi puseseră semnătura pe acest document; apoi actul de acuzare a fost trimis califului, care a răspuns prin ordinul ca acuzatul să fie executat. Deznodământul proceselor religioase judecate de curtea supremă nu era însă totdeauna atât de dramatic: cele ce au fost intentate şi itului al-şalmagănî sau lectorului

de Coran Ibn Şannabudh s-au terminat fără pedeapsă capitală.

Uneori, chestiuni de ordin administrativ erau suficiente pentru a provoca adunarea unor asemenea consilii. Unul dintre ele a fost reunit, de exemplu, în urma plângerilor formulate de locuitori ai regiunii Fars din Iran: pe de o parte agricultori, care declarau că sunt copleşiţi de „taxe complementare" instituite în condiţii nu tocmai legale, pe de altă parte proprietari de livezi, care din vremea califului al-Mahdl erau scutiţi de impozitul funciar normal şi pretindeau să-şi păstreze privilegiul. Cele două părţi interesate s-au înfăţişat în faţa consiliului şi agricultorii, cu un gest teatral, au scos din mâneci spice de grâu arse, simbolizând situaţia deznădăjduită la care ajunseseră din cauza sarcinilor fiscale ce apăsau asupra lor, în timp ce fructe felurite reprezentau recoltele ce nu erau supuse nici unei dări. În urma acestor intervenţii diverse, vizirul, după sfatul unor secretari vechi şi experimentaţi, a exprimat părerea că, în calitatea lui de m-am califul putea şi trebuia să restabilească impozitul funciar lovind proprietarii de livezi. Altă dată, un litigiu iscat între cultivatori, din împrejurimile Bagdadului şi luntraşii ce foloseau un canal traversat de un pod a fost acela care a provocat întrunirea solemnă a unei comisii de secretari, de cadii şi de arpenton prezidată de vizir şi obligată chiar să se deplaseze

la faţa locului pentru a înţelege adevărata stare de lucruri. În adevăr, cultivatorii erau acuzaţi de a fi îngustat deschiderile podului pentru a forma un baraj şi a obţine o mai mare cantitate de apă destinată irigării terenului lor. Hotărârea arbitrala pronunţată după lungi discuţii a impus menţinerca unei deschideri principale îndeajuns de largi pentru a lăsa totuşi o trecere ambarcaţiunilor.

Tot unor înalte curţi asemănătoare le revenea, [a începutul secolului al X-lea, sarcina de a decide asupra sorţii unor viziri căzuţi în dizgraţie, acuzaţi fie de deturnare de fonduri, fie de trădare sau de erezie, fie de incompetenţă. S-a văzut pus sub acuzare, la acea epocă Ibn al-Furăt, care, la capătul a trei ani de vizirat, fusese nevoit să solicite un împrumut tezaurului privat al califului şi pe care unii îl învinuiau pe deasupra de a voi să răstoarne regimul. Puţin mai târziu au apărut în faţa judecăţii Ali Ibn Isa, bănuit de a fi dus tratative cu karmaţii, şi al-Hâsibî, vinovat de a fi angajat, pentru a lupta împotriva aceloraşi bande karmate, trupe venite din munţii Daylamului. După interogatorii mai mult sau mai puţin lungi, după schimburi de cuvinte uneori vehemente, acuzatul era în general pus în libertate în schimbul vărsării unei amenzi destul de considerabile. Uneori însă afacerea lua o întorsătură gravă: astfel califul a fost constrâns, în 924, să-l sacrifice indignării populare, după un proces de acest gen, pe vizirul Ibn al-Furăt, care,

în timpul celui de-al treilea vizirat al său; se remarcase prin acte de răzbunare deosebit de odioase. În asemenea cazuri de altfel, dizgraţia vizirului era urmată de aceea a „echipei” sale, supusă la vexaţiuni sau la amenzi diverse cu consimţamântul tacit al califului.

Mai târziu, suveranii se îgiucizi, zankizi şi ayyubizi, preocupaţi de reputaţia lor, au organizat tribunale speciale prezidate de cadii şi al căror rol era de a-i ţine în frâu pe demnitarii ispitiţi de a abuza de puterea lor. Dar importanţa dobândită în diferite epoci de înaltele curţi de acest fel nu trebuie să înşele asupra rigurozităţii controlului efer, clăat se justiţia de stat în civilizaţia islamică clasică: procedurile de apel, care depindeau strict, suveran şi de bunul său plac, n-au avut de fapt niciodată decât o organizare fluctuantă, iar repretentanţii autorităţii, fie ei administratori, membri ai poliţiei sau şefi militari, dispuneau de mijloace

„V

de presiune împotriva cărora supuşii erau în general neputincioşi.

C

u totul independentă, în funcţionarea ei, de aparatul judecătoresc era organizarea administrativă şi financiară, asigurată de corpul secretarilor şi de birouri, sau *divan-uil**, al căror număr sporise considerabil în cursul primelor două secole ale regimului abbasid. În adevăr, la

început nu existau decât un birou al Cancelariei, însărcinat cu redactarea diferitelor scrisori şi documente, inclusiv actele de numire, şi mai multe birouri ale Finanţelor, printre care un birou al cheltuielilor, legat de biroul însărcinat cu plata trupelor, şi unul sau două birouri însărcinate cu veniturile, adică cu strângerea impozitelor. Curând li se adăugase un birou însărcinat cu informarea şi cu expedierea scrisorilor oficiale, care purta numele de Poştă califiană.

Acest ansamblu relativ simplu se complicase pe măsură ce califul sau reprezentantul său, vizirul, căutaseră să coordoneze mai bine activitatea birourilor. La o dată ce nu poate fi precizată, dar desigur încă din secolul al IX-lea, fusese creat un serviciu pentru centralizarea scrisorilor şi rapoartelor emanând din provincii: era biroul Secretului, care a devenit mai târziu biroul Palatului. Primind documentele, acest serviciu asigura în acelaşi timp transmiterea ordinelor suveranului; acesta se mărginea să dicteze scurte note numite *tawkl*, care indicau ce răspuns sau ce urmare trebuiau date cutărei scrisori, cutărei cereri, cutărui raport. Măsurile de destituire sau de numire, deciziile financiare sau militare erau apoi luate de serviciile autorizate să le aplice după primirea scurtei note emanând de la calif.

Dar înseşi serviciile specializate erau în secolul al X-lea mult mai diversificate decât la

început. De biroul Cancelariei se deosebea acum un serviciu însărcinat exclusiv cu aplicarea sigiliului califian pe documentele proaspăt întocmite. Biroul Armatei cuprindea şi el mai multe ramuri conducând diferitele corpuri ale acestei armate, corpuri tradiţionale de arabi ori de horasanieni pe cale de dispariţie în secolul al iX-lea, sau corpuri de mercenari, din ce în ce mai numeroase. Mai ales administraţia financiară se perfecţionase cu trecerea anilor.

În adevăr, sistemul fiscal primitiv nu putuse fi menţinut. Potrivit acelui sistem, musulmanii plăteau asupra pământurilor pe care le posedau în x\rabia ca şi în ţările cucerite o sumă corespunzătoare unei zecimi din recoltă şi considerată ca o formă a Daniei legale la care erau obligaţi, în timp ce nemusulmanii vărsau o redevenţă mult mai însemnată asupra pământurilor pe care continuau să le ocupe. Pentru a rezolva, într-un fel care desigur nu era conform prescripţiilor iniţiale, dar care a fost ulterior menţinut, problema pusă de convertirea la Islam, încă din epoca umayyadă, a unui mare număr de exploatatori agricoli, s-a ajuns i-i o diferenţiere între un impozit de capitaţie, datorat numai de nemusulmani, şi un impozit funciar, zis *hamd f*, care era legat de pământ şi pe care noul convertit continua să-l plătească. Astfel se constituiseră două mari categorii de pământuri, cele de zeciuială şi cele de harădj, ale căror

impozite erau fixate de servicii diferite, pământurile de zeciuială depinzând de un serviciu zis al Domeniilor, celelalte de biroul Funciarului.

Birourile centrale din capitală controlau afară de aceasta în mod necesar activitatea birourilor situate în provincii. Dar pământurile concesionata aveau uneori statute diferite. Se făcea o deosebire între Domenii în general şi Domeniile particulare ale Coroanei, acestea din urmă fiind administrate de un birou special, veniturile lor alimentând tezaurul privat al califului. Printre pământurile… concesionate", unele fuseseră lăsate în seama unor mari proprietari sau unor mici prinţi locali, de a care se cerea vărsarea unei redevenţe globale, tra un prim pas către sistemul arendării impozi Tvor menit's se extindă la sfârşitul secolului al X-lea şi la începutul celui de-al X-lea, când finanţele s-au aflat într-o situaţie grea. Acest sistem consta în a încredinţa unui personaj, care nu era în mod normal un agent al administraţiei, ci mai degrabă un negustor sau un mare proprietar, grija de a percepe impozitul într-o regiune determinată, în schimbul unui vărsământ anticipat forfetar. Vistieria putea astfel să-şi procure avansurile de care în anumite împrejurări avea o nevoie urgentă, chiar dacă de aci puteau decurge consecinţe politice dezastruoase, îndeosebi atunci când arendarea se făcea unui şef militar care ţinea la independenţa lui. Trebuie adăugat că în secolul al X-lea s-au văzut înflorind,

alături de marile servicii însărcinate cu administraţia impozitelor, birouri secundare având drept atribuţie, de exemplu, administraţia bunurilor confiscate, a domeniilor confiscate sau, dimpotrivă, a operelor pioase. 1

Buna funcţionare a întregului aparat financiar al statului era cu atât mai îngreuiată, cu cât centralizarea nu era deplină. Provinciile păstrau sumele necesare plaţii funcţionarilor lor şi a trupelor staţionate acolo. Din banii colectaţi pe teritoriul lor şi afectaţi în primul rând propriilor lor nevoi, doar surplusul era vărsat apoi Tezaurului şi îndrumat spre capitală. De unde complexitatea anchetelor întreprinse asupra unor depărtate gestiuni provinciale, anchete realizate de obicei prin sistemul unor „prezentări de socoteli” periodice, impuse beneficiarului arendării. Aceste verificări de conturi, care ocupau un loc important în viaţa financiară a statului şi care erau lăsate în parte la discreţia vizirului, se traduceau în general printr-o amendă forfetară aplicată prefecţilor fiscali sau arendaşilor de impozite după câţiva ani sau chiar câteva luni de exerciţiu. Procedeu empiric şi arbitrar, pe care nici cei mai buni viziri n-au putut însă să-l îndrepte vreodată şi care avea să continue a caracteriza timp de secole practica guvernamentală a statelor islamice.

O altă dificultate a administraţiei financiare provenea din faptul că impozitele zise funciare nu

puteau fi percepute decât după recoltă, la o dată fixă a calendarului solar folosit de cultiva

(ori şi care nu corespundea nici unei date determinate a calendarului hegirian lunar. Strângerea impozitelor funciare nu coincidea deci cu perceperea celorlalte dări şi trebuia să fie întârziată periodic, dat fiind că anul hegirian număra cu unsprezece zile mai puţin decât anul solar.

Serviciile financiare multiple şi serviciile de cancelarie depindeau în orice caz în secolul al X-lea şi chiar începând cu sfârşitul secolului al IX-lea de un personaj unic, vizirul, care coordona acţiunea lor şi în acelaşi timp îl asista şi uneori îl suplinea pe suveran în sarcinile sale guvernamentale. Acesta din urmă ajunsese în adevăr să recurgă în mod necesar la el în toate treburile de politică generală, socială, economică, diplomatică şi religioasă, fie că era vorba de a lua cunoştinţă de rapoartele urgente primite din provincii, care formau totdeauna pentru calif obiectul unor grave preocupări – atât de numeroşi au fost guvernatorii care au încercat, cu un succes variabil, să se emancipeze sau uneori să întemeieze dinastii practic autonome –, fie că trebuiau examinate cererile primite în diverse împrejurări, sau luate hotărâri, din care unele exemple deosebit de concise şi de meşteşugit întoarse au fost adunate în antologii. S-a discutat mult asupra originii funcţiei de vizir, care s-a ivit

la începutul epocii abba-side, după ce fusese ignorată de Umayyazi. Întrucât primii viziri de seamă au fost de naţionalitate iraniană, s-a susţinut, de exemplu, teza potrivit căreia viziratul era o instituţie împrumutată din tradiţia Iranului sasanid şi chiar termenul de vizir era iranian, iar nu arab. Din examinarea mai atentă a datelor acestei probleme reiese, pe de o parte, că termenul de *wazâr*, folosit mea în Coran, se leagă în mod normal de o rădăcină arabă şi semitică şi, pe de altă parte, că instituţia v-iziratului nu putea nicidecum să fie împrumutată °e la modele anterioare, pentru bunul motiv că ea nu s-a prezentat la începuturile ei ca o instituţie definită.

293 Viziraţul a fost iniţial o funcţie pe care califul o încredinţa, când socotea nimerit, cui îi părea nimerit şi definind-o cum găsea nimerit. Abia în secolul al X-lea unele obiceiuri par să fie admise şi vizirul acţionează ca un adevărat şef de guvern răspunzător de o politică, pe care o alege el însuşi. Cât despre termenul de *wazâr*, aplicat mai întâi în Coran lui Aaron, ajutorul lui Moise, el fusese folosit la sfârşitul epocii umayyade în cercurile şi de pentru a-l desemna pe reprezentantul, pe împuternicitul unui imam care nu acţiona singur, şi utilizarea lui rămăsese aceeaşi în mişcările revoluţionare de tendinţă abbasidă. Odată repurtată izbânda, vechiul rol revoluţionar al *wazârului* nemaiavând raţiune de a fi, califii luaseră treptat obiceiul de a conferi acest

titlu personajului care-i asista şi care, în general, se ocupa cu controlul administraţiei financiare, în care era expert.

Dacă viziratul a cunoscut începând de la sfârşitul secolului al VIII-lea, prin vestiţii barmakizi, miniştri ai lui Hărun al-Raşând, care au condus viaţa politică timp de paisprezece ani, un moment deosebit de prestigios, el a întâmpinat totuşi mari dificultăţi ca să se impună. Brutala dizgraţie a celor trei barmakizi, din care unul a fost executat, în timp ce ceilalţi doi, tată şi fiu, erau aruncaţi în închisoare, arată cât de şubredă rămânea poziţia acestor auxiliari recrutaţi în rândurile elementului nearab al populaţiei. Ei au trebuit să lupte, în cursul secolului al IX-lea, împotriva şefilor miliţiei turceşti, care porniseră nu fără succes, să se amestece în afacerile propriu-zis politice şi să-şi impună voinţa nu numai miniştrilor, ci şi suveranilor înşişi, pe care nu şovăiau să-i demită dacă nu se arătau suficient de docili. În alte epoci, îndeosebi în timpul minoratului lui al-Muktadir, ei au fost nevoiţi să-şi apere politica în faţa unui fel de consiliu de regenţă care cuprindea, afară de mama şi de unchiul dinspre mamă al califului, pe vistiernic, pe şeful poliţiei, pe şeful eunucilor şi pe şambelan. În sfârşit, califii înşişi au trebuit să caute în diferite rânduri să se lipsească de competenţa lor, şi au existat perioade în care, pare-se, titlul n-a fost decernat: astfel, în a doua jumătate a domniei lui

al-Mă mun, apoi la începutul aceleia a lui al-Mutawakkil. A fost nevoie efectiv de aproape două secole pentru ca „sprijinul” prin excelenţă al suveranului să reuşească a-şi impune autoritatea până într-atât încât să fie împuternicit a transmite ordinele către capul oştirilor, să aibă preseanţa faţă de acesta şi să joace un rol de prim plan în cazul când califul înceta din viaţă rară a fi desemnat în chip explicit un moştenitor.

În acea vreme vizirul, care avea libera dispoziţie asupra sigiliului califian, deţinea practic puterea, conducând administraţia, numind diferiţii funcţionari financiari, judecătorii, guvernatorii de provincii şi şefii militari, controlând şi pedepsind cu amenzi severe slujbaşii acuzaţi de malversaţiuni şi supuşi prin grija lui, uneori prin violenţă, la prezentarea socotelilor, dispunând direct de curierul oficial, procedând el însuşi la expedierea scrisorilor, primind eventual ambasadorii sau trimiţând uneori el însuşi ambasadori, suplinindu-l pe calif pe plan diplomatic ca şi pe plan militar, unde putea comanda trupelor, şi pe plan judiciar, unde putea prezida înaltele curţi, luând deciziile necesare în orice domeniu şi consultându-l pe calif doar în cazurile grave. Dar raporturile lui cu califul rămâneau slab definite: pentru tot ce privea politica generală, el nu putea acţiona în principiu fără a fi referit califului, acţiunea lui rămânând deci dependentă de libertatea pe care califul

găsea cu cale să i-o lase. Chiar un suveran slab ca alj Muktadir, care era cu totul dispus să aprobe părerile vizirului său, îşi rezerva dreptul să-l revoce în momentul când ar fi socotit că politica lui a dat greş. De fapt instituţia viziratului, bazată în drept pe obligaţia suveranului de „a consulta" oamenii competenţi, dădea califului posibilitatea de a-i face pe subordonaţii săi răspunzători

Y*

— Y Braţie şi era în acest caz supus vexaţiunilor din partea succesorului său, care examina şi era în acest caz supus vexali i e e-orile comise şi de a domni efectiv opunându-i Pe unii altora sau profitând de rivalităţile existente între diversele coterii de secretari. De altfel, la începutul secolului al X-lea, vizirul cădea adefără bunăvoinţa modul cum el girase afacerile musulmanilor şi-l trimitea în general în faţa uneia din acele curţi de justiţie ale căror modalităţi de funcţionare au fost văzute mai sus.

Viziratul a pierdut apoi din importanţă, atunci când califul a trebuit să treacă puterile sale unui mare emir şi pe urmă unui sultan. Totuşi, aceşti reprezentanţi ai califului aveau nevoie şi ei de consilieri administrativi, care au mai puortat titlul de vizir şi au jucat în unele cazuri un mare rol. Califul, la rândul lui, păstra lângă el un vizir fantomă. Viziratul a fost deci aşezat târziu, în secolul al XI-lea, la rangul instituţiilor de drept public islamic, chiar dacă n-a corespuns unei

funcţii esenţiale a statului şi mai ales n-a posedat niciodată aceeaşi însemnătate de la o epocă la alta şi dintr-un loc într-altul. Două feluri de vizirat aveau să fie deosebite de teoreticieni: viziratul de delegaţie şi viziratul de execuţie. Distincţie formală, care nu corespunea unor titluri conferite oficial, dar care oglindea situaţia existentă de fiecare dată şi puterile transmise în consecinţă vizirilor. În general, organizarea guvernamentală islamică a continuat să varieze în raport cu echilibrul forţelor opuse între ele şi cu importanţa relativă a claselor conducătoare. Dacă principalul auxiliar al califului fusese ales, la Abbasizi, printre administratori, aceasta se datorase faptului că acea dinastie domnea peste un imperiu întins şi cu un sistem birocratic dezvoltat. În altă parte, de pildă la Fatimizi sau la Umayyazii din Spania, care au domnit peste teritorii mai restrânse, şeful guvernului a putut să provină şi din alt mediu şi săpoarte un titlu diferit: în Occident, de exemplu, pe acela de şambelan (*hădjib*).

În sfârşit, al treilea aspect al organizării statului califian era reprezentat printr-un aparat militar, care reflecta negreşit mai mult decât oricare altul caracterul „despotic” al cârmuirii islamice. Armata fusese formată la început, în vremea cuceririlor, din voluntari arabi, care se instalaseră treptat fie în oraşe-tabere, fie în exploatări agricole ţinând de teritoriile cucerite. Aceşti voluntari, mobilizabili în cadrul

circumscripţiilor numite djund-uri, primeau o parte din prada dobândită în cursul, luptelor. Apoi, când câştigurile provenite din război deveniseră mai rare, voluntarii obţinuseră pensii. Dar încă în epoca umayyadă, contingentele care au pornit să cucerească Spania primiseră în sânul lor numeroşi berberi convertiţi, clienţi ai primilor cuceritori arabi. Recrutarea se lărgise deci, fără ca să se poată încă vorbi de o armată de profesie. La începutul epocii abbaside, natura armatei musulmane s-a transformat mai deplin.

În adevăr, Abbasizii au pus mâna pe putere cu ajutorul unor contingente permanente în care intrau importante elemente iraniene. De atunci înainte clienţii au devenit numeroşi în armată, şi un corp de soldaţi profesionişti a fost însărcinat cu apărarea persoanei suveranului în capitală şi cu reprimarea în provincii a revoltelor ce puteau izbucni; totodată, la graniţe stăteau de strajă alte corpuri, formate din aceleaşi elemente.

Această nouă armată, în mare parte de origine horasaniană, avea să fie apoi înlocuită, la începutul secolului ai IX-lea, de contingente de sclavi de origine irano-turcă, la care s-au adăugat foarte curând berberi. Miliţia lor a constituit de atunci nucleul esenţial al armatei islamice, din care elementele arabe şi chiar cele horasaniene au fost încetul cu încetul excluse. Ea forma mici unităţi comandate de şefi aparţinând aceloraşi grupuri etnice ca soldaţii lor şi de la care califii

aşteptau o docilitate desăvârşită. Această speranţă a fost însă înşelată. Comandanţii turci arogându-şi adesea rolul de arbitri ai certurilor politice şi căutând să-l iaca a fi proclamat calif pe candidatul ales de ei, noua armată n-a fost un element de stabilitate ci p departe de aceasta – a contribuit mai degrabă a slăbirea autorităţii califilor. Fiecare din şefii ei, cailta să sporească trupele devotate persoanei Sale, împingând astfel pe al doilea plan vechile contingente; fiecare căuta să profite de succesele sale militare pentru a-şi consolida autoritatea; in297 afilP” na creştea pe măsură ce rivalităţile interne

UDminau regimul stabilit. Procesul a reînceput de altfel odată cu apariţia fiecărei mici dinastii noi, semiindependente, în pofida eforturilor depuse de suverani ca Buyizii pentru a menţine un echilibru precar între contingentele turceşti şi trupele de daylamiţi, sau de Fatimizii din Egipt pentru a opune între ei pe berberi, negri, slavi, turci şi armeni, astfel încât să-i menţină sub autoritatea lor.

Alături de armată exista şi un aparat de poliţie, deosebit de ea. Prefecţi de poliţie numiţi de autoritatea centrală erau însărcinaţi să asigure respectarea ordinii publice în toate aglomeraţiile. Ei aveau la dispoziţie adevărate trupe, uneori însemnate, şi erau asociaţi adesea la expediţiile militare ce aveau drept misiune să asigure pacea în regiunile reocupate. În oraşe, ei arestau hoţii,

beţivii, vagabonzii şi asigurau cu deosebire straja de noapte. Printre ei, prefectul de poliţie al Bagdadului avea un rol proeminent, ţinea locul unui comandant militar al capitalei şi figura în rândul consilierilor intimi ai suveranului, pe care era însărcinat uneori să-l înlocuiască în timpul absenţelor sale.

Din punct de vedere juridic, poliţia asigura executarea pedepselor legale prevăzute pentru a sancţiona diferite infracţiuni şi care erau pronunţate de cadiu; ea aplica şi pedeapsa talionului dacă victima cerea acest lucru; pe deasupra însă, ea putea să aplice pedepse corporale arbitrare pentru orice act considerat ca fiind de natură să păgubească ordinea publică. Prin aceasta, prefectul de poliţie exercita puterea represivă discreţionară pe care suveranul islamic a păstrat-o totdeauna, în orice împrejurări şi în orice loc, şi care ducea la frecvente execuţii sumare. Pedepsele aplicate astfel, a căror existenţă alături de sancţiunile legale era recunoscută de jurişti, puteau fi foarte variate. Dacă prefectul de poliţie recurgea, de fapt, mai ales la bătaia cu vergile sau la anumite pedepse înjositoare, el putea la nevoie, cu încuviinţarea suveranului, să aplice pedeapsa capitală. Se înţelege deci că justiţia represivă în ţările musulmane a avut în acea epocă un caracter arbitrar pronunţat, în pofida precauţiilor care fuseseră luate altă dată de textul coranic.

Alături de prefectul de poliţie mai figura un magistrat al cărui rol nu este uşor de definit, în ciuda aparenţelor, şi care deţinea un loc foarte important în viaţa socială. Este vorba de *muhtasib*, însărcinat cu acea funcţie de *hisba*, care este prezentată de cele mai multe ori ca rezidind în na porunci binele şi a opri răul". În practică el putea fi confundat cu un simplu funcţionar urban care supraveghea moravurile, reprima fraudele comerciale şi proceda uneori la controale foarte precise. O serie de manuale vechi de *hisba*, toate posterioare secolului al XI-lea şi care au fost scrise unele în Orientul, altele în Occidentul musulman, ne informează, de exemplu, despre modul cum muhtasibul şi subordonaţii lui îşi exercitau autoritatea, controlând mai ales activitatea meseriaşilor sau a negustorilor, reprimind tranzacţiile necinstite sau frauduloase, verificând exactitatea balanţelor* şi a măsurilor* utilizate în pieţe*, veghind la întreţinerea oraşelor şi asigurând libera circulaţie pe străzi. Dar nu trebuie trasă concluzia că funcţia unui atare personaj, care părea să succeadă în oraşele siriene agoranomului din oraşele elenistice, a fost oarecum islamîzată în mod superficial. În realitate, acest supravehgetor al pieţelor trebuia de asemenea şi mai ales să se convingă că o stare de spirit bună domneşte în mijlocul populaţiei. El era cel însărcinat cu propaganda, atunci când se instaura un nou regim, şi cel ce trebuia să

vegheze, de exemplu în secolul al XII-lea în Siria smulsă de sub dominaţia fatimidă de epigonii selgiucizilor, ca să nu fie repetate cântecele care insultau memoria primilor trei califi. Muhtasibul ocupa astfel un loc cu totul deosebit în organizarea politică şi socială. Uaca apărea uneori ca un auxiliar specializat al Piectului se poliţie, el se înfăţişa de asemenea *cf* Un cenzor ce putea să-şi permită să adreseze atun sau mustrări suveranului însuşi, ca un ar-299 *l* ru Aa bunelor moravuri şi al opiniilor juste, re» în domeniul ce-i aparţinea, n-avea de primit ordine de la nimeni, pe scurt, ca paznic al ordinii morale islamice: orice act blamabil, orice încălcare exterioară a Legii, orice doctrină condamnabilă cădea sub autoritatea lui.

„TAreptul islamic, care în epoca medievală îşi găsea prelungirea în instituţii publice inspirate în mare parte de principiile sale genştale şi devenite în orice caz parte integrantă a dispoziţiilor sale, dicta în primul rând, după cum am văzut, comportarea individuală a musulmanilor. Respectarea regulilor şi preceptelor sale era indispensabilă credinciosului pentru a dobândi acea integritate morală *Cadăla*) fără de care mărturia lui nu putea fi primită în faţa justiţiei, precum şi pentru a păstra, după unii, sau a întări, după alţii, o credinţă care era semnul lui distinctiv şi mijlocul lui de mântuire. De la prescripţiile privind cultul şi de la obligaţiile de ordin social

sau familial pe care acest drept le definea, trebuia deci să pornească în mod necesar orice efort de aprofundare religioasă şi morală.

Sprijinindu-se pe această bază solidă, pietatea personală se putea exercita, după cum am văzut, prin adoptarea unor uzanţe recomandate, de pildă în cazul Rugăciunii şi a practicilor suplimentare ei sau în acela al Postului. Ea se putea însă exprima şi printr-o tendinţă, care a fost întâlnită încă dintr-o perioadă veche la unii oameni pioşi, îndeosebi la cei pătrunşi de sufism, şi care consta în a interioriza riturile cele mai curente. Cea mai clară expresie a acestei tendinţe a fost fără îndoială oferită în secolul al XI-lea de opera lui al-Gazăl”, preocupat de a favoriza „întâlnirea sufletului cu Dumnezeu”, atunci când sublinia înţelesul adânc ce trebuia atribuit diferitelor obligaţii prevăzute de drept precum şi modul în care ele trebuiau îndeplinite pentru ca să fie cu adevărat folositoare. Comentariul său asupra actelor Pelerinajului este deosebit de semnificativ în această privinţă. Dacă pelerinul, de exemplu, nu trebuia să facă negoţ, motivul interdicţiei era de a-i lăsa libertatea „de a se gândi la Dumnezeu”. Aceeaşi era raţiunea pentru care el nu trebuia nici să se supună exigenţelor fiscale ale emirilor locali, nici să facă cheltuieli excesive în cursul călătoriei sale, abţinându-se de bunăvoie de la orice discuţie şi de la orice conversaţie care l-ar fi putut împinge să comită fapte ilicite, făcând pe cât posibil

drumul pe jos sau călare pe catâr şi purtând doar veşminte modeste. Ceea ce pelerinul trebuia deci să înţeleagă, era că nu se putea amooia de Dumnezeu fără a renunţa la pasiuni şi plăceri, nici să îndeplinească prescripţiile Pelerinajului fără dorinţa de a vedea faţa lui Dumnezeu pe lumea cealaltă. Esenţialul era ca el să fi îndreptat în prealabil cu sinceritate răul făcut altuia şi să se fi pregătit de plecare ca şi cum ar fi fost vorba de călătoria din urmă, apoi să se comporte chiar în cursul Pelerinajului ca şi cum s-ar găsi în faţa Stăpânului său şi să simtă atunci în adâncul inimii sale veneraţia, teama, nădejdea şi iubirea: „ocolul" ritual nu era el oare „mişcarea inimii în prezenţa divinităţii" şi Casa lui Dumnezeu nu era ea pentru prezenţa divină ceea ce corpul omului era pentru sufletul acestuia, în timp ce „lapidarea" trebuia să-l incite pe pelerin a-l combate pe Satana în inima sa cu aceeaşi ardoare cu care azvârlea pietrele rituale?

Dar încercarea lui al-Gazâlî, în pofida dorinţei sale de a vulgariza concepţiile sufite, n-a atins decât cercuri relativ restrânse. De fapt, în vremea ui ca şi mai înainte, sentimentul religioas care se exprima prin invocaţii adesea stereotipe corespundea în general unor intenţii mai puţin înalte, v. evar v aţa religioasă personală era dominată mai ales de simplele noţiuni de frică de Dumnezeu şi de nădejde în iertarea lui garantata de credinţă. Om evlavios era în acea vrem «e\ Pr n

definiţie, cel ce se temea de un Stă-Pmitor ale cărui hotărâri erau de neprevăzut şi „neon arbitrare, dar de care erai dator să asculţi, mplorându-i totodată îndurarea. Căci celălalt voleu al dipticului era că răul există pe lumea aceasta, fiindcă Dumnezeu îi permisese Satanei să-i ispitească pe oameni – chiar dacă Islamul nu cunoaşte noţiunea de „păcat originar" – iar Satana era duşmanul omului. Împotriva acestui duşman era deci necesar ca fiecare credincios să ceară ocrotire lui Dumnezeu, aşa cum reiese din multe formule cuprinse în rugăciunile personale sau gravate pe monumente.

Acelaşi sentiment se manifesta în practicile pioase populare, uneori superstiţioase, care constau în a venera locuri şi obiecte sacre şi contribuiseră să introducă în Islam vizitarea mormintelor şi cultul sfinţilor. Se mergea uneori în această direcţie până la folosirea amuletelor*, a talismanelor şi a procedeelor de magie, în pofida condamnării lor de majoritatea învăţaţilor.

Implorarea iertării putea să acţioneze şi în favoarea unui defunct. Orice act de pietate putea, în adevăr, să fie „oferit", şi această practică era recunoscută nu numai de cercurile pătrunse de misticism, ci de înşişi juriştii tradiţionalişti, ca hanbalitul Ibn Kudăma, care justifica pe acest temei „vizitarea mormintelor" şi rugăciunile ce se recitau cu această ocazie. Tot în virtutea acestui principiu de reversibilitate a meritelor, un

musulman putea, şi chiar trebuia în unele cazuri, să facă Pelerinajul pentru un defunct care nu se achitase de această obligaţie sau pentru un credincios aflat în viaţă, care era împiedicat s-o îndeplinească.

Această viaţă religioasă era aşadar foarte depărtată în fapt de fatalismul cu care este de multe ori gratificată mentalitatea musulmană. Dacă este adevărat că noţiunea de atotputernicie divină rămânea dominantă, ea nu înăbuşea în mod necesar – dimpotrivă – iniţiativa individuală; ea nu inhiba strădania fiecăruia de a obţine mântuirea, oricare era justificarea teologică atribuita de fiecare dată liberului arbitru. De altfel, fatalismul nu era o doctrină, ci doar o atitudine care şi-a făcut apariţia atunci când lumea musulmană s-a aflat în stare de inferioritate faţă de ceea ce o înconjura şi care s-a răspândit, în consecinţă, cu ocazia contactelor cu lumea occidentală moderna, *în* n-a fost niciodată o poziţie susţinută de învăţaţii Legii şi de oamenii de religie, care n-au adoptat-o, preocupaţi cum erau mai degrabă de a atribui cutare sau cutare cataclism greşelilor pe care oamenii le săvârşiseră şi de care, socoteau ei, aceştia trebuiau să se căiască.

La aceste practici de pietate se mai adăuga respectarea unor principii etice generale. Acestea fuseseră în cea mai mare parte enunţate deja în versete coraniee care exaltau virtuţi mai ales „sociale”, acelea pe care aveau să le mai laude

ulterior numeroase „ziceri” ale Profetului şi ale Discipolilor să-i Căci înseşi culegerile Tradiţiei, care luau în considerare mai ales aspectul juridic al vieţii religioase, n-au omis niciodată să acorde un loc moralei şi să dea sfaturi destinate să dezvolte preceptele coraniee. Dar acestor principii li se adăugaseră elemente luate din alte izvoare, şi reflecţia gânditorilor musulmani dusese încă din epoca clasică la elaborarea unei etici care, deşi bazată pe textul revelat, încorporase totuşi idei venite din afară.

Primul fond asimilat îşi avea originea în Arabia anteislamică. Beduinii aveau un sistem de valori întemeiat pe câteva virtuţi simple – stăpânirea de sine, generozitatea, curajul, mândria – care toate corespundeau bărbăţiei sau *muruwwa*.

Aceste noţiuni n-au putut decât să fie reluate de Islam, care s-a mulţumit să insiste, de exemplu, asupra statorniciei pe care trebuia s-o păstreze orice musulman în faţa încercărilor ca

Şi asupra încrederii în providenţa divină pe care era dator s-o manifeste în orice împrejurare. Vechea? *nuruwwa* şi-a văzut astfel conţinutul uşor codificat, dar a rămas într-o anume măsură ca

„Tatea esenţială. Acolo unde beduinul se stăpânea din demnitate personală cât şi pentru a evita consecinţele neplăcute pe care acţiunile impulsi-Vf Puteau atrage pentru el însuşi şi pentru e anul său, credinciosul şi-a justificat reţinerea prin să amr>de Dumnezeu şi încrederea în

Creatorul o U” ac stăpânirea de sine a devenit astfel virtute islamică, nu la fel s-a întâmplat cutrul fu, obişnuită la beduini şi constituind contraponderea cumpătării lor: în adevăr, moraliştii i-au opus necesitatea umilinţei, a modestiei fără a reuşi de altfel să extirpe atitudinea de mândrie – ai cărei cântăreţi s-au făcut numeroşi poeţi clasici şi de care mentalitatea musulmană a rămas oarecum impregnată – mulţumindu-se de cele mai multe ori să caute a justifica, în numele apartenenţei la poporul ales, un vechi sentiment născut exclusiv din conştiinţa arabismului. Cât despre sentimentul de clan, el a fost înlocuit prin datoria de fraternitate între musulmani, datorie care n-a împiedicat spiritul de discordie să reapară uneori sub altă formă, aceea a sectarismului religios.

Vechea noţiune de *muruwwa* a fost de asemenea întărită şi nuanţată de morala iraniană sau indo-iraniană, care îşi croise drum prin intermediul unor opere ca apologurile *Kaââla şi Dimna*, traduse în secolul al VIII-lea de Ibn al-Mukaffa, şi epistolele originale ale aceluiaşi autor. Etica aceasta, care era totodată o înţelepciune practică aptă de a reglementa relaţiile sociale şi un ideal permiţând omului să-şi perfecţioneze personalitatea în faţa primejdiilor de tot felul ce-l ameninţau într-o lume fundamental rea, acorda un loc de prim plan demnităţii personale întemeiate pe moderaţia dorinţelor şi ambiţiilor precum şi pe

fidelitatea în prietenie. Era o etică esenţialmente umanistă şi pesimistă care, în ciuda fundamentării ei puţin religioase, s-a contopit cu idealul islamic nou, după cum o dovedesc diversele antologii ce rezervă un loc de frunte maximelor iraniene.

O atitudine diferită avea să mai apară la filosofii pătrunşi de elenism, cum a fost Miskawayh. Pentru a construi o morală conformă cerinţelor Islamului, acesta a luat ca elemente de bază concepţii atât aristotelice cât şi neoplatoniciene, ajungând să acorde un loc de frunte la patru virtuţi cardinale – cuminţenia, cumpătarea, curajul şi dreptatea – de care se legau virtuţi secundare. Virtuţile principale erau în plus considerate ca o poziţie de mijloc între vicii opuse între ele două câte două.

Astfel de recurgeri la înţelepciuni le antice, iraniană sau elenă, n-aveau de fapt nimic de mirare, căci virtuţile proslăvite de gânditori pătrunşi de tradiţii străine nu erau în fond prea diferite de acelea pe care le exaltau învăţaţii religiei şi tradiţionaliştii înşişi. Cel mult se poate spune că înfrângerea pasiunilor ducea la aceştia din urmă nu numai la respingerea minciunii, a avariţiei, a egoismului, a lăcomiei, la reprimarea mâniei şi a trufiei, la înăbuşirea spiritului de dominare, ci şi la practicarea cumpătării, la folosirea cu moderaţie a bunurilor acestei lumi, la frica de Dumnezeu şi la păstrarea unei atitudini demne şi calme. S-au văzut chiar la un al-Gazăli

tendinţele ascetice islamice combinându-se cu o moştenire antică, pentru a constitui o morală al cărei fundament rămânea teama de Judecata de apoi precum şi conştiinţa primejdiei legate de dorinţele impulsive inspirate de cele mai multe ori de Satana, dar a cărei expresie nu depăşea un ideal de viaţă cumpănită, dominată de respectul exterior al Legii.

Moraliştii de acest gen nu au renunţat de altfel să recurgă şi la judecata lor personală şi să se interogheze asupra conflictelor care se puteau isca între precepte echivalente. Ceea ce a făcut de pildă al-Gazall când a examinat cazurile de conştiinţă puse de interzicerea minciunii şi a stăruit îndelung asupra acestei teme, indicând în ce împrejurări respectarea adevărului dăunează respectului datorat aproapelui şi merită atunci să fie nesocotită. Dar asemenea reflecţii nu aduceau în discuţie acordul necesar între morala islamică şi raţiunea ce stătea la baza tuturor sistemelor propuse, acord căruia juristul al-Măwardl i-a dat o excelentă formulare: „Trebuie urmată raţiunea în tot ce nu e oprit de Lege şi acceptată Legea în tot ce nu e oprit de raţiune, căci Legea nu poate prescrie nimic care se fie oprit de raţiune, nici raţiunea nu Poate porunci nimic din ceea ce e oprit de Lege”.

Ţ7 tica musulmană în epoca clasică poate fi deci – definită ca fiind punctul de întâlnire a trei curente aparent diferite: o morală revelată, pe

care veneau uneori s-o nuanţeze aspiraţii ascetice, o morală de inspiraţie filosofică, sprijinită numai pe raţiune, şi o înţelepciune practică mai ales socială. Asupra originii acestor trei curente pe care moraliştii le admiteau deopotrivă, mulţumindu-se să le clasifice *şi* să le ierarhizeze valorile, astfel cum procedase îndeosebi un Mawardi, musulmanii nu-şi puneau nicio întrebare. Această atitudine poate surprinde; ea se explică însă în fapt prin sentimentul primordial de superioritate care le era propriu şi care rămânea temeiul apologeticii, însufleţind în acelaşi timp cele mai neînsemnate gesturi ale vieţii private.

Sentimentul acesta transpărea în exordiul celor mai tehnice lucrări doctrinale sau juridice, prin acele formule de slăvire a lui Dumnezeu *şi* a Profetului său, întemeietori ai comunităţii islamice, formule din care un exemplu caracteristic poate fi împrumutat din profesiunea de credinţă a han-balitului Ibn Batta. Citim, în adevăr, încă în primele ei rânduri: „Cea mai de preţ dintre binefacerile pe care Dumnezeu le-a revărsat asupra noastră şi cea mai însemnată dintre favorurile cu care ne-a copleşit este aceea de a ne fi adus la cunoaşterea ce o avem despre El, de a ne fi dat putinţa să recunoaştem puterea Lui suverană, de a fi făcut din noi adepţii religiei adevărului şi membrii comunităţii care cultivă veracitatea”. Şi doxologiile continuau, enumerând de fiecare dată calităţile religiei astfel dată

oamenilor spre cea mai mare fericire a lor: „Laudă lui Dumnezeu! îl lăudăm şi îl slăvim pentru tot ce a făcut spre binele nostru. Ne-a condus la Islam şi ne-a împărtăşit învăţătura lui; ne-a dăruit privilegiul sunnei şi ne-a dezvăluit-o; ne-a învăţat ceea ce nu ştiam. Mari sunt binefacerile lui Dumnezeu faţă de noi! Fie ca Dumnezeu să-l binecuvânteze pe Muhammad, Profetul Său agreat şi Trimisul Său ales! Dumnezeu l-a trimis pe Muhammad pentru a aduce dovada [existenţei Sale], a afirma unitatea Lui şi a îndrepta chemarea către El, folosindu-se de înţelepciune şi de rugăciuni pline de bunăvoinţă. Laudă lui Dumnezeu pentru legile pure, tradiţiile înalte *şi* morala sublimă pe care ni le-a dăruit”.

Sentimentul astfel exprimat depăşea domeniul propriu-zis religios şi moral. El se regăsea în acea conştiinţă a islamităţii, ca lume separată şi mândră de originalitatea ei, conştiinţa ce exista pe atunci într-un grad variabil la toţi musulmanii şi pe care operele vechilor geografi ne-o dezvăluie în toată vigoarea ei. Orizontul „omului islamic” se vede în ele mărginindu-se voit la limitele lumii în care se mişcau la largul lor – în pofida războaielor, a graniţelor interioare şi a disensiunilor religioase sau politice – negustori, meşteşugari, cărturari şi oameni de religie care se recunoşteau în primul rând ca membri ai comunităţii musulmane. Plăcerea pe care o simţea fiecare în a observa în sânul ei caracterele, moravurile, viaţa religioasă şi

economică, cu conştiinţa clară a unei unităţi ce prevala asupra divergenţelor este remarcabilă în sine. Dar nu mai puţin remarcabilă este constatarea lipsei de curiozitate arătată de aceleaşi personaje atunci când intrau în ţări unde se simţeau străine.

Acestei stări de spirit îi datorăm descrierile atât de colorate ale lumii islamice pe care ni le-au lăsat geografii din secolul al X-lea, atunci când adunau datele dobândite de ei lucrând adesea pentru „serviciile de informaţii" ale unui calif sau ale vreunui alt dinast. De aceeaşi stare de spirit ţineau, în sens opus, poveştile mai mult sau mai puţin legendare raportate de cei câţiva călători musulmani pe care activităţile lor comerciale sau diplomatice îi făcuseră să se aventureze în regiuni mai depărtate şi să viziteze fie Africa orientală, fie Extremul Orient, unde erau instalate câteva colonii de negustori musulmani, fie ţările slave şi lumea bizantină însăşi, pe care nimeni n-o străbătea în mod regulat, în pofida vecinătăţii ei? i w privinţa căreia sursa de informare o reprezentau mai cu seamă relatările unor foşti prizonieri. Aceasta, fără a uita, firește, un Occideni creştin care era *şi* mai greu accesibil şi pe care-l deformau în voie cele mai fanteziste descrieri.

Acest mod de a vedea al geografilor, care făceau voit din Irak centrul lumii locuite şi focarul civilizaţiei prin excelenţă, se întâlnea de fapt cu

acela al savanţilor şi gânditorilor, cu o orientare mai doctrinală sau mai juridică, care se mărgineau, de partea lor, să discute asupra divergenţelor existente între sectele islamice şi nu ieşeau decât rareori din cadrul astfel impus de la bun început reflecţiunilor lor. Desigur, au existat printre ei unii care au pornit la ocazie polemici aprinse cu reprezentanţii doctrinelor maniheiste sau creştine; de unde o anumită înclinare a teologilor, încă dintr-o epocă depărtată, de a se îngriji să expună, pentru a le combate mai bine, doctrine străine, cărora li s-au adăugat în secolul al XII-lea teoriile filosofilor greci. Dar totdeauna se menţinea în adâncul gândirii lor convingerea că ei înşişi aparţineau unei lumi demne să existe în virtutea revelaţiei divine şi a victoriilor militare care chezăşuiseră autenticitatea ei. Şi această convingere era suficientă pentru a-i face de cele mai multe ori să afirme şi să reafirme, în faţa unei creştinătăţi inamice sau supuse, principiile în jurul cărora se grupa propria lor Comunitate.

LISTA ILUSTRAŢIILOR

ŢĂRILE ŞI OAMENII

1. ARABIA PUSTIE A HIDJAZULUI

Nu departe de Meca, în cuprinsul „barierei muntoase care tiveşte în lungul Mării Roşii marginea Peninsulei Arabice, se înalţă diferite vWfuri pustii. Acolo, potrivit Tradiţiei, obişnuia Muhammad să se retragă în singurătate şi aici ar fi primit prima chemare de a propovădui Islamul;

de aici ar fi plecat mesajul ce avea să atragă după sine naşterea unei noi puteri totodată religioase şi politice.

2. ORAŞUL SACRU AL ISLAMULUI: MECCA

Interzis accesului nemusulmanilor, care *n-au dreptul de* a păşi *pe* solul *sacru* al *haramului său, oraşul*

Meca îşi *agaţă* şi *astăzi* casele *de* povârnişurile *unui* ţinut deosebit *de arid*. *Desigur,* aspectul *şi suprafaţa* lui *s-au* schimbat *din* vremea *când* Muhammad *lansa acolo primele teme ale propovăduirii sale*. Dar *oraşul natal al Profetului a rămas, în virtutea prezenţei Ka'bei,* centrul *religios spre care* toţi *musulmanii continuă să se întoarcă pentru* Rugăciune *şi să* călătorească *în* vederea celebrării *rituale* a *Pelerinajului*.

3. O MARE MOSCHEE DE METROPOLA ABBASIDA ÎN IRAK

Întemeiată de califul al-Mu tasim în anul 836, apoi reconstruită în întregime după 847 de ziditorul care a fost al-Mutawakkil, marea moschee din prima Samarra, unul din cele mai mari edificii de acest gen construite vreodată, prezenta caracteristicile unui gigantic loc de ntrunire pentru populaţia ce ocupa, în jurul palatului, cartierele noului oraş regal. Zidurile ei înalte, străjuite, tu-nuri, mărgineau în interiorul unei a doua incinte mai întinse (*376 x444 m*) *suprafaţa* şi *aşa considerabilă* (*240 x156 m*) *ocupată de o sală de rugăciuni fi de o curte*

centrală înconjurată de porticuri. Minaretul Malwiya, astăzi restaurat, ridicat şi el în cărămidă arsă, desfăşura piuă la o înălţime de 50 m, deasupra unui soclu dreptunghiular, rampa spiralată a cărei asemănare cu vechile zigur, de *mesopotamiene a fost de multe ori semnalată.*

4. O REŞEDINŢA PRINCIARA UMAYYADA ÎN STEPA SIRIANĂ

Fotografiat din avion în timpul săpăturilor conduce de D. Schlumberger. Din 1936 pinu în 1938 şi care aveau să permită ulterior să i se reconstituie la Muzeul naţional sirian din Damasc intrarea monumentală, castelul Kase al-Hayr al Gharbî sau cel Apusean apare aici cu planul său regulat şi cu zidurile apartamentelor sale interioare, conservate până la o înălţime apreciabilă, în jurul unei curţi centrale altă dată mărginită de porticuri. Împrejur se întinde stepa cultivată în vechime, ale cărei resurse agricole justificau amplasamentul acestei reşedinţe întemeiate de califul Hâşam, către 727.

5. UN EXEMPLU DE FORTIFICAŢII POST-SELGIU-CIDE: CITADELA ALEPULUI

Înconjurată astăzi de oraşul modern, pe e.nd altă dată întrerupea zidul de apărare dinspre răsărit al oraşului medieval, citadela din Alep înalţă încă în vârful unei impunătoare movile naturale, înaltele ei ziduri fortificate. Doar ruine presară platforma ei superioară, ocupată de palate în epocile abbasidă şi mamelucă. Dar

întăriturile intrării ei monumentale dăinuiesc încă aproape intacte. În partea veche a oraşului, se disting marea moschee *şi* sukurile *acoperite* învecinate *cu ea*.

PEISAJE ALE IMPERIULUI

6. MASIVELE CALCAROASE DEZGOLITE DIN REGIUNEA „ORAŞELOR MOARTE" DIN SIRIA DE NORD

Ruinele bizantine ale fostului sanctuar Sfântul Simion Stilitul, transformate ulterior în citadelă – de unde numele lor Kal a Sam în – stau mărturie, împreună cu alte vestigii asemănătoare, despre popularea intensă pe care au cunoscut-o altă dată aceste înălţimi adaptate monoculturii măslinului. Pustietăţilor stâncoase pe care le avem astăzi sub ochi şi care corespund unuia din aspectele cele mai tipice ale actualului peisaj sirian, trebuie substituită imaginea vegetaţiei formate din arbuşti care le acoperea în primele secole ale Islamului, asigurând prosperitatea, unor mari domenii organizate încă dintr-o epocă mult mai veche. Părăsirea regiuni, provocată treptat de războaie, nu s-a situat desigur înainte de secolul al XIV-lea.

7. DEŞERTUL SIRIAN DIN JURUL PALMYREI.

Deserturile au *constituit* totdeauna *o* fracţiune *însemnată a lumii islamice vechi. Printre ele, stepa ce ocupa o poziţie centrală între Siria, Irak şi Arabia a jucat un* rol istoric *important*, datorită *oazelor* ei *cultivate şi* numeroaselor căi *de*

comunicaţie *ce* o *străbăteau*. Bogata *oază a Palmyrei*, pe *care o înconjură încă* vestigiile turnurilor *funerare antice*, a *rămas* astfel *un* important centru *populat*, *protejat în* evul *mediu* de *un castel ale cărui ruine se văd în planul din fund*.

8. COASTA SIRIANĂ IA SUD DE LATTAKIYA.

Coastă puţin favorabilă *navigaţiei (*cu *excepţia câtorva* importante instalaţii *portuare*), ţărmul *sirian* al *Mediteranei a adăpostit în schimb totdeauna în unele părţi*, datorită climei *sale* temperate *şi* relativ *umede*, *bogate* culturi în *terase*. Acestea *au* fost *locurile* unde *primii cuceritori arabi s-au familiarizat* cu *o antică civilizaţie* sedentară şi *maritimă*, care *avea* să *marcheze* în *mod deosebit epoca umayyadă*, *şi tot aici au prosperat principatele france din epoca cruciadelor*.

9. STEPA ŞI OAZA DE PLATOU ÎN SIRIA.

Contrastul dintre verdeaţa *oazei* cultivate *şi întinderile* deşertice *ce o înconjură va rămâne în toate epocile* caracteristic pentru *ţările* cu *climat* subtropical *uscat în* care *s-a* dezvoltat *vechiul* imperiu *al Islamului*. *În* părţile mai *înalte* predominau *oazele* de *zonă temperată*, cu *culturi* legumicole *la* umbra *unor plopi*, *nuci sau caişi*, *oaze* despre *care această* extremitate *a grădinilor Orontelui*, *de la Hama*, *oferă un excelent exemplu*.

Se va remarca amplasamentul caselor la marginea terenurilor *irigate*, pe *care ele* nule

încălcau, în *timp ce* în afara *zidurilor*, în *partea deşertului*, se *împrăştiau mormintele cimitirelor*.

10. CURSUL IORDANULUI ÎNCASTRAT ÎNTRE VECHI

DEPOZITE DE ALUVIUNI.

Termenul de Sawâd, „regiunea neagră" din cauza vegetaţiei, aplicat de arabi văii Iordanului, ca şi aceleia a Tigrului sau a Eufratului, îţi vine în chip firesc w minte când domini din avion una din acele fâşii înverzite mărginite de pământuri secate. Aici, fundul depresiunii este în cea mai mare parte steril, ocupat de coline de loess pe care le-a brăzdat eroziunea, iar albia udată natural nu depăşeşte suprafaţa îngustă pe care se desfăşoară meandrele fluviului.

uOAZA EGIPTEANĂ DIN DEPRESUNEA FAYYOM. *Văile inferioare ale marilor fluvii, în Egipt ca şi în rak, erau locul preferat al culturilor de palmieri-curmali, care ocupau de asemenea principalele oaze* «*fricane*: depresiunea *Fayyum*, în *jurul* unui *lac-deverior al Nitului, precum şi oazele izolate* din *deşertul libian şi din Sahara. Prosperitatea lor, ca şi aceea a oazelor de platou, se baza pe o muncă umană intensă de săpare şi de întreţinere a canalelor de irigaţie.*

12. VALEA NILULUI LÂNGĂ PIRAMIDA LUI ZOZER.

Provincia Egiptului, care a fost pentru Imperiul islamic, la fel ca altă dată pentru Imperiile roman şi bizantin, un indispensabil

grânar, a permis şi noilor cuceritori să intre în contact cu o civilizaţie faraonică despre care n-au avut niciodată decât o cunoştinţă legendară, dar căreia i-au admirat măcar impresionantele vestigii arhitecturale. Descrierea „minunilor" Egiptului, a templelor, statuilor şi mormintelor sale, cărora superstiţia populară le-a atribuit de cele mai multe ori o valoare magică sau talismanică, formează astfel una din temele favorite ale literaturii geografice sau ale povestirilor mai mult sau mai puţin autobiografice ale călătorilor medievali care, ca de pildă al-Harawî, parcurseseră această ţară.

13. NILUL ŞI DEŞERTUL LA ASSUAN.

Acest punct terminal al văii superioare a Nilului a marcat multă vreme şi punctul extrem al ocupaţiei islamice în Egipt. La graniţa Nubiei, situată puţin mai la sud decât Assuanul, începea ţara „necredincioşilor", de unde proveneau anumite obiecte de comerţ apreciate (aur, fildeş, sclavi), dar unde negustorii musulmani nu s-au aventurat multă vreme decât cu *teamă.*

14. MALUL USCAT AL UNUI BRAŢ AL TIGRULUI

ÎN MESOPOTAMIA SUPERIOARA.

Torent coborând direct din munţii Armeniei înainte de a se revărsa în şesul Irakului, Tigrul are un regim neregulat care a cerut totdeauna de la riveranii săi un control neîntrerupt pentru a-l face propriu irigaţiilor. Creşterile apelor sale, care au

devastat de multe ori oraşul Bagdad, au devenit spectaculare la sfârşitul perioadei abbaside, pe măsură ce reţeaua de canale pe care o alimenta a suferit de o lipsă de întreţinere tot mai mare. În perioade de nivel scăzut al apelor, au ajuns pe atunci să se întindă la marginile lui spaţii neproductive înlocuind suprafeţe altă dată fertile şi substituind cadrilajelor de culturi întinderi sumbre de nul cu crăpături.

15. MALURILE EUFRATULUI ÎN IRAKUL DE JOS.

Numai câteva *bărci de pescari evocă astăzi intensa* activitate fluvială *ce* anima *altă dată Eufratul,* cale comercială navigabilă *folosită* de *la* BÂUS *până* la Bagdad şi *la* Basra *de* toate *corăbiile* grele *încărcate cât mărfuri*. Această *axă, multă vreme primordială,* a *tra*

(*icului islamic în evul mediu era totodată aceea urmata de călătorii ce coborau fără oboseală fluviul în somptuoasele ambarcaţii menţionate de povestirile din multe texte vechi.*

16. MALURILE TIGRULUI LA CRESIFON.

Mesopotamia pe care au invadat-o trupele islamice cuceritoare era o regiune înfloritoare şi populată, despre, care şesul irakian actual, prea adesea revenit la stepa pustie, nu poate da decât o idee foarte vagă. Pentru a căpăta o oarecare imagine despre ea, se poate totuşi confrunta cu asemenea peisaje o ruină atât de grandioasă ca aceea de la Cresiţon, vestitul palat sasanid, pe

care califii abbasizi vor căuta să-l egaleze sau să – întreacă în edificiile lor cele mai somptuoase. Singură se mai înalţă astăzi aripa sudică a acestei imense clădiri de cărămidă arsă precum şi partea centrală a Iwănului ei cu bolta pe jumătate prăbuşită. Dar văzut din avion, acest ansamblu, cu întinsa oglindă a Tigrului în planul din fund, este suficient pentru a evoca bogăţia civilizaţiei pe care au întâlnit-o în acest loc primii musulmani.

17. MUNŢII PLEŞUVI AI IRANULUI.

Provinciile iraniene, care aveau să joace un rol atât de mare în evoluţia istorică, economică şi culturală a Imperiului abbasid, erau totuşi în bună parte constituite şi ele din întinderi nelocuite, deserturi ale părţii centrale sau margini muntoase ale platoului, care pe alocuri se înalţă în impunătoare lanţuri de pământ. Pământurile cultivate acolo au scăzut desigur ca întindere din primele secole ale Islamului, Totuşi cuceritorii arabi au întâlnit la început peisaje asemănătoare acestuia, atunci când au părăsit bogatul şes al Irakului penirut a urmări trupele sasanide în derută.

18. TURMA DE CĂMILE ÎN STEPA ANATOLIANA.

Înglobată târziu *în* lumea *Islamului,* după *ce fusese*.

timp de cinci secole devastată de incursiunile *sezoniere* ale trupelor *musulmane* în *teritoriu bizantin, Anatolia* a devenit *turcomană sub*

loviturile înaintării selgiucide.

În acelaşi *timp*, ea *a* devenit *o* ţară *preferată a marilor şi micilor nomazi, care îşi păşteau turmele în singurătăţile ei pietroase, cu climă aspră*.

19. UN DEFILEU ÎN NORD-VESTUL IRANULUI.

Prin aceleaşi defileuri, săpate între vârfuri adesea foarte înalte, n-au încetat de a trece în teritoriul iranian axele de circulaţie străbătând ţara şi asigurând în plus legătura comercială între *Asia* centrală *şi* Orientul *Apropiat*.

Unele iau, în Afganistanul de azi, de exemplu, un aspect *şi mai sălbatic,* dar *trăsăturile* generale *ale unui* peisaj totodată *superb* şi *steril* rămân *foarte asemănătoare de la o regiune la alta*.

20. O VALE CULTIVATA ÎN IRAN.

Toate caracteristicile oazelor de munte, care îşi grupează mozaicurile de culturi la picioarele povârnişurilor cu surpături, se regăsesc în acest peisaj tipic iranian. Dar oricât de izolate par micile văi de acest fel, ele au jucat totuşi la ocazie un rol istoric nicidecum neglijabil. Ele au servit drept refugiu unor rebeli sau drept puncte de plecare puterii unor dinastii menite pe urmă să-şi cucerească vaste imperii în fesuri. Acest fenomen recurent a fost propriu atât provinciilor occidentale cât şi celor *orientale* ale *lumii* islamice *vechi*.

MONEZI ŞI MEDALII

8V. O MONEDĂ SASANIDA ISLAMIZATA.

Altarul focului, a cărui efigie apare în general pe reversul dirhamilor de tip sasanid bătuţi în cursul secolului al VII-lea în Iranul islamic, este înlocuit pe această piesă unică de tranziţie prin imaginea gravaţi a unui mihrab, în centrul căruia se înalţă lancea, atribut al suveranităţii califiene. Se citesc cuvintele următoare într-o scriitură arabă arhaică: „Emirul Credincioşilor, Reprezentant al lui Dumnezeu, să-i chezaşuiască Dumnezeu izbânda. Faţa monedei poartă efigia suveranului sasanid, înconjurată şi ea de inscripţii arabi (*New York,* American *Numismatic Society.*)

12. IMAGINEA LUI CHOSROES.

*Monedele bătute în Iran înainte de reforma califului umayyad 'Abd al-Malik din 696 nu erau decât imitaţii ale monedelor sasanide şi continuau să poarte pe avers efigia suveranului iranian detronat, drept al cărat succesor califul se complăcea să se considere. Pe margine apar aci câteva cuvinte arabe: „În numele l-ai Dumnezeu, Muhammad este trimisul lui Dumnezeu** *Trebuie remarcată prezenţa coroanei sasanide cu două aripi, care va furniza ornamentaţiei islamice un motiv curent.* (*Paris, Bibi, naţionale,* Cabinet *des medailles.*)

23. CALIFUL UMAYYAD ABD AL-MALIK (685 – 703). *Pe această monedă de tranziţie bătută în Siria, efigia împăratului bizantin este înlocuită de imaginea califului, care nu era altul decât celebrul autor al reformei administrative a imperiului*

islamic, dar al cărui portret nu prezintă desigur decât puţine caractere de autenticitate. Bărbos şi cu capul acoperit cu vălul pe care-l poartă încă şi au beduinii, şeful Comunităţii are drept atribut esenţial sabia. (*Paris, Bibi, naţionale, Cabine des medailles.*)

Ł\ IMAGINEA LUI HERACLIUS CU FIII SĂI

Această piesă *arabo-bizantină*, bătută *în* Siria *iniMAT de reforma lui 'Abd al-Malik, nu face decât să reproducă, cu oarecare stângăcie, efigia basileus-ului şi a fiilor* să-i *Se va observa că au dispărut crucile de deasupra coroanelor din efigia originală.* (*Paris. Bibi, naţionale, Cabinet des medailles.*)

25. PRIMUL TIP DE MONEDA ISLAMICĂ ORIGINALA: UN DIRHAM UMAYYAD POSTERIOR REFORMEI LUI ABD AL-MALIK DIN 696.

Orice *efigie a dispărut atunci de pe monede, pentru a face loc, pe revers, textului suratei EXII a Coranului, care afirmă, faţa de doctorinele creştine, dogma unicităţii divine*: *„Dumnezeu unic, Dumnezeu singur, care n-a fost zămislit şi nici n-a zămislit, nimeni nu este de o seamă cu El". Aversul poartă formula profesiunii de credinţa islamice, înconjurată de data baterii monezii.* (*Paris, Bibl. nationale, Cabinet des medailles.*)

26. IMAGINE DE DROMADER PE REVERSUL UNEI

MEDALII A LUI AL-MUTAWAKKIL.

Printr-un ciudat paradox, această imagine

evocă viaţa beduină, de care califii, instalaţi în luxoasele palate din Samarra, erau foarte depărtaţi. El trebuie explicat fără îndoială prin prestigiul legat de aceia care, în deserturi, ştiuseră să salveze limba pură a Revelaţiei. (Viena, Kunsthistorisehes Museum.)

27. TIP DE MONEDA ABBASIDA.

Aid, numele califului, în speţă al-Rădi bi-AHăh, apare pe revers, care reproduce formula ce afirmă misiunea lui Muhammad. Aversul poartă începutul profesiunii de credinţă islamice, înconjurată de menţiunea locului şi a datei baterii monedei: Madinat al-Salăm, adică Bagdad, anul 328 *de la Hegiră, adică 940 al erei noastre. (Colecţia Sourdel.)*

28. MEDALIE CU NUMELE ŞI CU EFIGIA CALIFULUI

ABBASID AL-MUTAWAKKIL.

Aversul acestei piese unice (îi. 26), bătută în S5*5 – 856, fără îndoială cu ocazia vreunui eveniment memorabil din cursul domniei califului al-Mutawakkil, ne oferă unul din rarele portrete cunoscute nouă ale unui vechi suveran islamic. Efigie hieratică, această imagine constituie în acelaşi timp un document asupra acoperământului de cap al califului: acesta nu numai că nu poartă nimic care să semene cu o coroana, dar nu poartă nici turbanul care totuşi, după o zicală, ţinea locul acesteia pentru prinţii musulman Capul lui e acoperit doar cu o tichie încinsă de un fel de*

diademă fi de sub care pare a ieşi un văl analog aceluia pe care-l purtau suveranii umayyazi. (*Viena, Kunsthistoriseha Museum.*)

29. SUVERAN ÎNCORONAT BENCHETUIND ŞI

DISTRiiNDU-SE.

Efigie decorând o medalie comemorativă bătută în 975 de emirul buyid Izz al-Dawla, care avusese cinstea de d-şi mărita fata cu califul din acea vreme, altă i. Tema prinţului ţinând în mâini o cupă, flancat de doi servitori îşi are originea, în ţările iraniene, într-o epocă veche, iar emirii buyizi, după cum dovedesc alte piese păstrate, au căutat sistematic să fie reprezentaţi sub trăsăturile suveranilor sasanizi, din care pretindeau a descinde. (*Ankara, Muzeul etnograf ic.*)

30. DIRHAM GAZNAVID".

Pe avers se citeşte prima parte a profesiunii de credinţă islamice, gravată într-o scriitură de tip unghiular care începe să evolueze spre cursivă. Pe revers apar numele califului abbasid al-Kă im şi acela al suveranului gaznavid Mas ud precedat de supranumele său onorific, Nisir din AHăh, „acela care face să triumfe religia lui Dumnezeu,". Pe marginea aversului, locul şi data baterii monedei, în parte şterse: Balh, anul 423 de la Hegiră, adică 1032. (*Colecţia Sourdel.*)

31. DINAR SALGIUCID.

Piesă bătută la Herat în 450 de la Hegiră,

adică în 1058, şi purtând numele emirului Alp Arslan, viitorul sultan, care nu era atunci decât guvernator al Horăsănului. Deasupra legendei se distinge desenul unui arc, iar la stânga acela al unui obiect ce pare a reprezenta o săgeată. Arcul şi săgeata sunt la acea dată emblemele acestei dinastii de călăreţi, vestiţi pentru îndemmarea lor de arcaşi. (*Muzeul din Kabul.*)

32. MONEDA ZANKIDA.

Monedele bătute de dinastiile turce din Mesopotamia superioară se singularizează în ansamblul fabricării de monede din lumea islamică prin reprezentările lor figurate, împrumutate din diferite repertorii, care trădează o influenţă, fie a ţărilor creştine vecine, fie a credinţelor astrologice răspândite în acea regiune. Această piesă, bătută la Nlsibin în 594 de la Hegiră (*1198, e.n.*), *de un suveran numit Nur al-*Din *Arslănş ăh, care descindea din marele 2 ankl şi a trăit în vremea califului abbasid al-Năsir, prezintă pe una din feţele sale o efigie cu caracter astral*: *figură umană încadrată de patru stele.* (*Londra, British Museum.*)

CORANUL MARILE SANCTUARE

33. FRAGMENT DE CORAN ARHAIC PE PERGAMENT

Cele mai *vechi exemplare păstrate de copii ale lor a –, nului* datează *din* secolele *al VIII-lea* şi *al IX-lea.*

Unele, cum e specimentul prezentat alături,

sunt *caligrafiate într-o scriitură arhaică colţuroasă cu caracter artistic, în care literele dau dovadă de o tendinţă clară de geometrizare. Nu se găsesc în ea separaţii între cuvinte; semnele diacritice deosebind anumite consoane sunt indicate prin mici linii, în timp ce vocalele (a, i, u) sunt notate cu ajutorul unor puncte groase de culoare. Suratele sunt despărţite prin titluri decorate cu miniaturi. Se citeşte aici, în partea de jos: „al-Ahzăb [Facţiunile, titlul suratei XXXIII], şaizeci şi trei [versete]”, (Berlin, Museum fur islamische Kunst.)*

34. FILA DIN CORANUL CONSTITUIT WAKF.

Practica wakfului nu se limita la imobile, ci se extindea şi la manuscrise *şi îndeosebi la* copiile *Coranului* depuse în *anumite* moschei *pentru* uzul *unor cititori pioşi. Această filă de Coran într-o scriitură arhaică îngrijită, dar fără îndoială mai veche decât aceea a fragmentului înfăţişat mai sus, oferă în adevăr în partea* superioară *menţiunea*: „Amădjur *a* constituit *wakf această copie*”. *Personajul în chestiune a fost guvernator în Siria la jumătatea secolului al IX-lea, ceea ce oferă* un indiciu *sigur pentru* datarea *manuscrisului. (Istanbul, Muzeul de arte turceşti şi islamice.)*

35. PAGINA DE CORAN DIN SECOLUL AL XI-LEA.

La epoca *aceasta* caligrafia *evoluase* deja *spre forme* mai *cursive,* folosind *resursele* ornamentale

oferite de alternanţa de părţi groase şi de părţi subţiri ale scrisului cu *condeiul de trestie. Astfel apăruse, cel puţin* în Irak *şi în Iran,* un *tip* de *scriitură* numit *uneori*

„Cufic frânt”. Dar interesul exemplarului reprodus aici şi cuprinzând începutul ultimului verset al suratei XLVIII

constă mai *ales în prezenţa* unui *rând* bogat *decorat* pentru *a pune* în *valoare formula*: „Muhammad *este trimisul lui Dumnezeu*”. Extremităţile *înflorate* ale caracterelor folosite *se* înrudesc *cu* acelea *care formau bogăţia inscripţiilor monumentale executate în stuc sau* în *lut ars pe zidurile unor edificii.* (New *York, Metropolitan Museum of Art.*)

36. CERTIFICAT DE PELERINAJ (secolul al XII-lea).

În cazul unui Pelerinaj făcut printr-o persoană *interpusă, pelerinul cerea să i se remită la Meca un certificat atestând că executase riturile prescrise, şi aceasta în favoarea unei terţe persoane desemnate nominal. Textul amănunţit al certificatelor de acest gen era împletit cu formule pioase şi dădea adesea dovadă de o oarecare preocupare* artistică *aut* în *dispoziţia rândurilor cât şi în* alegerea *caracterelor. Aici, pasaje într-o frumoasă scriere cursivă* îmbogăţesc *un* sul *lat* din *care* ni s-a *păstrat numai partea superioară.* (*Tstanbul, Muzeul de arte turceşti şi islamice.*)

34.

37. CAMPAMENTUL PELERINILOR LINGA MECCA

În valea Mină *se* adunau *pelerinii* pentru *a* putea *să săvârşească riturile legate de Pelerinaj*. Această *imagine,* publicată la *sfârşitul* secolului *al XIX-lea,* permite *să* ne imaginăm *mulţimea* forfotitoare *care* se *înghesuia* acolo în *fiecare an,* în *luna dhu l-bididja* şi *care,* la poalele muntelui *Arafa,* rămânea *în* picioare *o după* –,?

amiază *întreagă,* uneori *în mijlocul celei mai* mari *căip*.

duri. Se *va* remarca *îmbrăcămintea* rituală *de stofă;*»;

fără *cusătură,* care *lasă descoperit* umărul *drept*.

38. ADORAREA KA‘BEI.

În afară *de* ocolurile *rituale* pe *care* le *efectuează în jurul Ka‘bei, sanctuar construit de Avraam, dar şi „locuinţă* a *lui Dumnezeu”* pe *pământ,* pelerinii *se dedau \ unor acte de veneraţie şi de pietate personală, care reflectă* un *aspect* esenţial *al* sentimentului *religios în 1* ţara *Islamului*. *Astfel,* după *ultimul ocol, ei se apropie de o parte a Ka‘bei situată între poartă şi unul* din *colţuri* pentru *„a-şi* lipi *de ea,* cum *spune* un *autor vechi, pieptul, obrazul şi braţele”, întinzând pe ea podul palmelor, agăţându-se* de *văl* şi *căutând* să *atingă pragul uşii,* în *timp* ce *recită* rugăciuni *implorând iertarea*.

39. KA‘BA, CENTRUL LUMII ISLAMICE.

*Îmbrăcată cu un văl de ţesătură preţioasă reînnoit în fiecare an, Ka'ba este un monument cubic (de /*î în *înălţime*), *care îşi înalţă masa impunătoare în mijlocul moscheii* sfinte *din Meca. Reconstruită, se spune, de populaţia oraşului în vremea copilăriei lui Muhammad, care ar fi luat parte la aceste lucrări, ea a fost apoi obiectul unor restaurări diverse. Incendiată în vremea anti-califului Ibn al-Zubayr, ea a fost reconstruită de el într-o formă nouă care îngloba hemiciclul numit hidir. Apoi generalul al-Hadidjădj, care a reocupat Meca pe seama califului umayyad, i-a redat aspectul iniţial,* înălţând *totodată nivelul solului ei. Interiorul monumentului este dezgolit de e.nd Profetul Islamului a făcut să dispară din el orice statuie de idol. Au fost însă expuse în el trofee sau acte solemne, cum au fost acelea ce aveau să reglementeze succesiunea califului abbasid Hărun al-Raşând.*

40. CUPOLA ŞTIINŢEI DIN IERUSALIM.

*Transformat în exterior printr-un placaj de faianţă da*tând din *epoca otomană*, relicvariul *ridicat* de *califul* umayyad *'*Abd *al-Malik* păstrează *totuşi* vechea *sa* structură deasupra *stâncii* pe *care* o *acoperă. Destinai iniţial*, pe *cât se pare*, să *permită* îndeplinirea *unor rituri ambulatorii analoage acelora ce se practicau în jurul Ka'bei*, acest *monument a* apărut *ulterior* ca *semn al* puterii Islamului *opus* monumentelor *creştine* ale *oraşului. El îşi mai înalţă silueta preţioasă pe*

vasta esplanadă a haramului, corespunzător locului ocupat de fostul templu evreiesc. Scările monumentale ce se zăresc în dreapta duc la Moscheea depărtată (al-Masdjid al-Ak să), *edificiu zidit de asemenea în epoca umayyadă, dar care a suferit de atunci numeroase modificări.*

41. HARAMUL DE LA HEBRON ÎN PALESTINA.

Acest zid înalt *mărgineşte* sanctuarul *înălţat deasupra* mormintelor patriarhilor *biblici* veneraţi *în* Islam *ca profeţi,* morminte *a căror descoperire* în *acest loc, în* grota *Macpela,* este *relatata* minuţios *de* diverşi cronicari din *timpul cruciadelor.* Temelia *clădirii datează* din epoca *herodiană.* Minaretul *marchează islamizarea sanctuarului, pe care-l înghesuie din toate părţile casele oraşului Hebron.*

42. CURTEA ŞI ARCADELE MOSCHEII DIN MEDINA.

Acest monument modern, a *cărei istorie arheologică nu* mai poate *fi* stabilită *astăzi* decât *pe* baza *textelor,* marchează *totuşi amplasamentul* casei *locuite de Profet în oaza Yathrib precum şi locul unde el a fost îngropat.*

Ca *atare,* el *este* sanctuarul *cel* mai *celebru* al *lumii islamice după Ka'ba de la Meca.*

41.

MOSCHEILE ŞI VIAŢA CULTURALĂ

43. ZIDUL DINSPRE SUD ŞI MINARETUL MARII

MOSCHEI DIN SAMARRA.

Imensa mare moschee reconstruită de al-Mutawakkil, a cărei amploare poate fi îmbrăţişată cu privirea numai din avion (îi. 3), nu mai este în interior decât un câmp de dărâmături. Văzute din exterior, zidurile ei de cărămidă arsă, cu o grosime de peste 2 m, sunt totuşi impunătoare. Se observă, în partea dinspre sala de rugăciune, mici ferestre dispuse exact dedesubtul unei frize ornamentale. În planul din fund se profilează silueta minaretului Malwiya, pe atunci încă nerestaurat, al cărui ultim etaj este decorat cu nişe oarbe. Se ştie că edificiul, posedând prestigiul construcţiilor califiene abbaside, a fost imitat în provincii, îndeosebi în Egipt, unde marea moschee a lui Ibn Tuliin ne poate ajuta să ne reprezentăm cum s-a înfăţişat decorul interior dispărut al monumentului irakian.

44. ARCADE ALE SĂLII DE RUGĂCIUNE A MOSCHEII

LUI NUR AL DIN, LA RAKKA.

În interiorul incintei în ruină a reşedinţei regale de la Rakka nu mai subzistă practic monumente abbaside. Săpăturile efectuate în câteva puncte au fost până acum prea puţin importante pentru a scoate la iveală altceva decât cioburi de ceramică şi câteva planuri fragmentare.

Numai marea moschee ridicată în acest loc în secolul al XII-lea de marele suveran zankid Nur al-Dân înalţă încă, în *mijlocul unor movile pustii, un*

rând de stâlpi de cărămidă arsă legaţi prin arce uşor frânte. Se recunosc fără greutate în aceste ruine obiceiurile arhitecturale post-selgiucide şi dovada păstrării, timp de câteva secole, a unui centru urban important pe un loc astăzi părăsit.

CURTEA ŞI PORTICURILE MARII MOSCHEI DIN ALEP.

Întemeiată în 71} ca o replică mai puţin somptuoasă, a moscheii umayyade de la Damasc, dar mărită şi reconstruită în întregime de Nur al Din după incendiul din 1169, marea moschee din Alep trebuie numărată astăzi printre principalele edificii ale epocii post-selgiucide din Siria. Se va remarca regularitatea masivă a porticurilor cu stâlpi, fără etaj, cât şi dalajul ornamental al curţii, cu efecte de dicromie caracteristice pentru arta siriană din secolele al XII-lea şi al XIII-lea.

CURTEA ŞI PORTICURILE MARII MOSCHEI UMAYYADE DIN DAMASC

*Restaurată foarte des în cursul veacurilor, marea moschee pe care califul al-Walld o ridicase din temelii în capitala lui, între anii ’706 şi 71}, păstrează destule părţi vechi pentru a rămâne un excelent exemplu al artei din acea vreme. Desigur minaretul ce se vede aici înălţâ*ndu-*se în mijlocul zidului ei dinspre nord datează din epoca mamelucă, la fel ca, stâlpii târzii cu placaj de marmură ai acestui portic. Dar dispoziţia actuală reflectă încă grandoarea vechii curţi cu cele două nivele de arcade, sub care a fost suficient să se*

reconstituie o alternanţă regulată de coloane şi de stâlpi. Peretele din fund al porticului de vest, de unde a fost luată această vedere, poartă vestigiile vestitului panou peisagistic de mozaic zis al fluviului Baradă în colţul din stânga al curţii se distinge cupola Tezaurului, edicul din epoca amayyadă cu ziduri construite după tehnica bizantină (asize de piatră alternând cu araze de cărămidă), deasupra unor coloane antice reîntrebuinţate.

SALA DE RUGĂCIUNE A MOSCHEII DE LA DAMASC ÎNAINTE DE INCENDIUL DIN 1893. *Această fotografie, făcută la sfârşitul secolului trecut de orientalistul Max Van Berchem şi publicată cu mult mai târziu într-un articol postum, are valoare prin faptul că ne păstrează aspectul pe care îl avea această sală de rugăciune înainte de restaurările moderne al căror obiect a fost între timp. Se distinge aici lunga şi nobila perspectivă oferită de fiecare dintre cele trei nave paralele cu zidul Kibla, pe care le despărţeau şiruri de* arcade *dominate* de *ferestre* şi purtate *de* coloane *antice refolosite. Navele se termină în centru în nava axiala lărgită şi supraînălţată, care constituia elementul esenţial al dispoziţiei bazilicale. Ansamblul era acoperit cu una din acele învelitori cu şarpantă care vor fi părăsite după epoca umayyadă.*

48. MIHRĂB ŞI SALA DE RUGĂCIUNE A MOSCHEII

DIN NĂVIN ÎN IRAN.

Prezenţa pe stâlpi, pe intradosurile arcelor, pe suprafeţele triunghiulare dintre ele şi pe mihrăbul cu nişă dublă a unui placaj de stuc sculptat în semirelief, pentru care au fost propuse diferite datări situate între secolele al IX-lea şi al XI-lea, constituie cea mai izbitoare originalitate a acestui monument, de structură altminteri clasică.

49. CUPOLA SELGIUCIDĂ A MARII MOSCHEII DIN

ISFAHĂN.

Reconstruită şi transformată în timpul domniei lui Mă-likşăh, între 1072 şi 1092, marea moschee a oraşului care servea drept reşedinţă sultaniană a fost înzestrată cu două săli cu cupolă destinate să-i exalte măreţia. Cea mai mică dintre aceste două săli, din care se vede aci un colţ la nivelul zonei de racord dintre locaşul de plan pătrat şi calota sferică ce-l domină, constituie un excelent exemplu al viguroasei arhitecturi de cărămidă utilizate pe atunci în Iran. O inscripţie suverană cu frumoase caractere decorative situează ridicarea moscheii în 1088 – 1089.

50. O NAVĂ. A MOSCHEII LUI IBN TULUN.

Înălţată între 876 şi 879 în oraşul regal tulunid al-Kată i, nu departe de viitorul amplasament al oraşului Cairo, această mare moschee cu masivii ei stâlpi pătraţi de cărămidă arsă constituia o replică a moscheilor califiene din Samarra. Ea prezenta Şt acelaşi tip de decor de

stuc, ilustrat aci prin benzi de motive florale stilizate, ornând intradosurile arcelor dasupra capitelurilor de asemenea sculptate şi folosind resursele decorului zis cu „adâncire liniară”.

51. MAREA MOSCHEE A LUI AL-HÂKIM RIDICATA

LA CAIRO INTRE 990 şi 1003.

Deasupra greilor stâlpi de cărămidă arsă mărginiţi de colonete, care fuseseră împrumutaţi de constructorii fatimizi direct din structura moscheii lui Ibn Tuliin, se profilează silueta cupolei pe tambur octogonal înalt, care la acea epocă era înserată de obicei în ţaţa mihrăbului în mijlocul navei kibla. Vederea a fost luată în interiorul sălii de rugăciune, al cărei acoperământ a dispărut astăzi, punând în plină lumină friza epigrafică ornamentală care se desfăşura în partea suprioară a pereţilor, detaşând caracterele ei pe un fundal cu uşor decor floral.

52. SALA DE RUGĂCIUNE A MOSCHEII LUI AMR

DIN VECHIUL CAIRO.

Grandioasa perspectivă a acestei travce, ale curei arce uşor trânte se sprijină pe coloane antice refolosite deasupra unei imposte înalte, pare să conserve anumite trăsături tipic abaside, ilustrate pe de altă parte de sala de rugăciune a marii moschei de la Kairuan. Ea nu trebuie să înşele însă asupra vechimii unui edificiu care ocupă amplasamentul primei moschei inter Aeiată

la Fustăt în 641 – 642 de către însuşi Amr Cuceritorul, dar care a fost profund remaniat ulterior, astfel încât este greu a regăsi în el planul construcţiei abbaside din 827.

53. MIHRĂBUL ŞI NAVA AXIALA A MARII MOSCHEI

AGLABIDE DIN KAIRUAN.

Arhitectura şi decorul contribuie în egală măsură să sublinieze amploarea acestei nave axiale construite în epoca aglabidă, în timpul campaniei de lucrări din 836, sub Zivădat Allăh I, şi prevăzute de pe atunci, conform celor mai recente ipoteze, cu acoperământul supra-înălţat care o deosebeşte astăzi de ansamblul sălii de rugăciune. Motivul ei central este constituit de panoul mihrăbului, la care se remarcă folosirea a doua tipuri de decor: panouri de marmură sculptată şi ajurată în partea inferioară a nişei, carouri de faianţă cu reflexe metalice, importate din Irak şi încrustate în jurul arcului superior, pe care-l luminează cu aurul lor mat. Alături de mihrâb se înalţă un monumental minbar de lemn sculptat, de factură de asemenea abbasidă.

54. FAŢADA SPRE CURTE A SĂLII DE RUGĂCIUNE, ÎN INTERIORUL MARII MOSCHEI

DIN KAIRUAN.

Această faţadă, a cărei armonie este elogiată uneori, nu este totuşi decât rezultatul unor remanieri succesive, printre care reconstruirea

hafsidă a nartexului, în secolul al XIII-lea, ar fi etapa cea mai veche, completată până şi în cursul secolului al XIX-ea prin refacerea cupoei navei mediane şi a elementelor ieşite în afară cu coronament crenelat, care o preced.

55. PORTICURILE SPRE CURTE ŞI MINARETUL

MARII MOSCHEI DIN KAIRUAN.

Ansamblului omogen, dar târziu, constituit din porticuri de construcţie hafsidă, a căror stare actuală datează din epoca turcă, între secolul al XVII-lea şi cel de-al XIX-lea, i se opune silueta veche a minaretului, pe care ultimele cercetări tind să-l atribuie în ansamblul lui, secolului al IX-lea. Această impunătoare creaţie din 836 a lui Zivădat Allăh I, pusă uneori în trecut, în mod nejustificat, în legătură cu numele califului umayyad *Hişăm*, a *fost* în *adevăr* concepută *în* 322

Întregime – inclusiv un al treilea etaj, care a trebuit să existe înainte de refacerea hafsidă – de constructorii aglabizi, conduşi de consideraţii de ordin militar (*turn de uz defensiv*) *ca şi de ordin religios*.

56. SALA DE RUGĂCIUNE ÎN RUINA A MOSCHEII

ALMOHADE DIN TINMĂL.

Exemplar tipic al unei arte care a înflorit nu numai în marile oraşe ale imperiului, ci şi în acea localitate de munte din Marele Atlas care a fost leagănul puterii lui Ibn Turnart, acest mic edificiu

cu aspect nobil, construit pe la 1153, întruneşte caracterele arhitecturale şi decorative care vor fi dezvoltate în monumente mai importante. Se va admira îndeosebi eleganţa stlipilor flancaţi de colonete şi a arcelor lui cu traseuri remarcabil de diverse.

57. INTERIORUL MOSCHEII ALMOHADE KUTUBIYA

DIN MARRAKEŞ.

În această construcţie a lui 'Abd al-Uu min datând de prin 1150 se afirmă, mai bine decât la Tinmăl, originalitatea unei arte care a ştiut să atingă o extremă vigoare de expresie cu ajutorul unor procedee voit simple. Această trăsătură a fost deja pusă în legătură cu orientarea religioasă a noilor stăpânitori ai Magrebului, care condamnau atitudinea ultimilor Almoravizi şi gustul lor *pentru* un *luxuriant* decor *arhitectural.*

58. MINARET ŞI COLOANE ALE MOSCHEII ALMOHADE A LUI HASSĂN DIN RABAT.

Începută de califul Ya kub al-Mansiir după victoria sa de la Alarcos în Spania (1195), această moschee, care trebuie să fi fost de mari dimensiuni (dreptunghi de 180 x140 m), n-a fost niciodată terminată, hi spatele vestigiilor coloanelor sălii ei de rugăciune, se înalţă încă remarcabilul ei minaret pătrat de piatră roz, turn incomplet ce se opreşte astăzi la 44 m, dar care ar fi trebuit negreşit să-şi ridice lanternoul terminal până la o înălţime de peste 60 m.

59. ORATORIU UMAYYAD AL LUI AL-HAKAM ÎI

ÎN MAREA MOSCHEE DIN CORDOBA.

Lucrările consacrate acestui monument religios de frunte din *Andalus de către* un *calif fastuos, care a* fost *din*

961 până *în* 976 *urmaşul* marelui *'Abd al-Rahmăn al*

III-lea, au *avut* mai *ales* drept *obiect înfrumuseţarea* navei axiale *şi* a *părţilor* celor *mai* nobile *ale edificiului,* în *aşteptarea* extinderii *care* avea *să-i dea, sub al-Mansur,* cu *vreo* douăzeci *de* ani *mai târziu, suprafaţa sa definitivă*. Printre *mijloacele decorative folosite* pe *atunci,* trebuie *notate,* ca *aici,* sisteme *complexe de* arce polilobate *încrucişate,* îmbogăţite *cu* efecte *de dicromie şi împodobite cu un uşor decor floral sculptat în masa lor, care corespund stilului cupolelor pe nervuri ridicate la aceeaşi epocă*... îi

60. MIHRÂBUL LUI AL-AFDAL ÎN MOSCHEEA LUI

IBN TOLUN DIN VECHIUL CAIRO.

Deşi aparţine vestitului sanctuar construit de Ibn Tiiliin între 876 şi 879, acest mihrăb, ridicat în 1094 de către fiul celebrului vizir Badr al-Djamălî, datează din ultima perioadă a artei fatimide din Egipt şi ilustrează manifestările în această ţară ale unei arte căreia este nimerit să i se dea mai degrabă *numele de post-selgiu-cidă. Se descoperă în adevăr în el influenţa modelor care începeau pe*

atunci să se propage din Iran în Siria şi care apar în stilul unei compoziţii semigeometrice şi semiflorale, cu motive deja stereotipe, ca în *detaliul unor fâşii epigrafice, comparabile cu operele siriene contemporane*.

61. MIHRĂB SELGIUCID ÎN GHIPS DIN MADRA-SAUA HAYDARIYA DE LA KAZWÂN.

Printre exemplarele de mihraburi iraniene cu nişă dublă şi cu îmbrăcăminte sculptată, mihrăbul acestui edificiu, atribuibil în părţile sale cele mai vechi secolelor al XI-lea şi al XII-lea, se distinge prin bogăţia decorului său floral şi prin caracterul deja foarte evoluat al inscripţiilor ornamentale care subliniază ancadramentul său dreptunghiular. Ansamblul compoziţiei, comparabil cu realizările borasaniene de la Ribăt-i Saraf, aparţine însă părţii apusene a Iranului prin exuberanţa cu care se suprapun în el motive viguroase de fleuroane şi palmete cu suprafaţă regravată, care se detaşează pe mai multe planuri.

62. MIHRĂB ÎN PIATRA AL MARII MOSCHEI ORTO-KIDE DIN DUNAYSIR ÎN MESOPOTAMIA SUPERIOARA.

În impunătoarele ruine ale acestui monument datând din 1200 mai există un mihrăb care se distinge totodată prin reliefarea modenaturii sale, caracteristică pentru arta contemporană din Anatolia, şi prin rafinamentul baroc de care dau dovadă arcele polilobate ale dublei sale nişe interioare. Se va remarca folosirea unei inscripţii

cursive pentru a desena conturul primului arc, după un procedeu decorativ întrebuinţat de asemenea la portalul selgiucid al madrasalei Ince Minareli din Konya.

63. MIHRĂBUL SUVERANULUI MONGOL OLDJEYTU

ÎN MAREA MOSCHEE DIN ISFAHĂN.

Ridicat în 1310 într-un monument care a suferit numeroase reconstrucţii după terminarea sălilor sale selgiu-cide cu *cupolă,* acest *mihrăb* de *ghips* constituie *o in*3

terpretare târzie şi elegantă, caracterizată îndeosebi print. *r-o utilizare foarte nouă a scriiturii cursive, de un stil folosit încă de mulţi ani în Iran*.

PREDICAŢIE ŞI ÎNVĂŢĂMÂNT

64. PREDICA ÎN MAREA MOSCHEE DIN SAMARKAND.

Stând în picioare pe minbar, a cărui ultimă treaptă o ocupă potrivit regulii, predictatorul îmbrăcat în negru, culoarea dinastiei abbaside, vorbeşte credincioşilor atenţi, înainte de începutul Rugăciunii rituale de vineri. El ţine în mâna dreaptă sabia, atribut al suveranităţii, căci acţionează în calitate de reprezentant al şefului Comunităţii, în favoarea căruia trebuie de altfel să invoce totdeauna binecuvântarea divină. Se va remarca stilul decorului capitelurilor, reprodus de asemenea pe suprafeţele triunghiulare dintre arce şi căruia i se pot găsi cu uşurinţă paralele în

stucurile sculptate din epoca abbasidă. (Al. Harâri, Şedinţe, *Paris, Bibi, naţionale, Cabinet des manuscrits, ms, ar. 5847, fel. 84 v°.)*

65. VESTIGII SELGIUCIDE ALE MADRASALEI HAYDARIYA DIN KAZWÂN.

Varietatea jocurilor de asize de cărămidă, potrivit unei tehnici decorative utilizate în mod obişnuit la acea epocă în Iran, caracterizează eleganta arhitectură a acestei săli cu cupolă din secolele al XI-lea şi al XII-lea, păstrată în interiorul unui monument de dată târzie. Motive diferite apar în fiecare dintre nişele de colţ şi nişele oarbe ce sprijineau altă dată tamburul octogonal. Se va observa prezenţa benzilor epigrafice de un stil rafinat, dintre care unele utilizează resursele unei scrieri cufice împletite şi înflorate, altele pe acelea ale unei scrieri cursive îmbogăţite cu vrejuri.

66. CURTEA MADRASALEI AYYUBIDE A „GRĂDINII”.

DIN ALEP.

E de admirat compoziţia interioară, totodată armonioasă şi robustă a acestei mici clădiri de piatră cu aspectul exterior atât de masiv. Porticurile precedau în ea şirurile de celule ocupate de studenţi şi de profesori precum şi sala cu cupolă opusă marelui îwăn, de unde a fost luată imaginea. Acest colegiu religios aparţinea unui ansamblu de construcţii, printre care o mănăstire şi un mausoleu, care fusese întemeiat

în afara oraşului în 1235 de o prinţesă ayyubidă, care a constituit wakf în favoarea instituţiei un sat din împrejurimi.

67. CURTEA MADRASALEI CU DOUĂ MINARETE

DIN ERZURUM.

Numeroase influenţe locale, perceptibile în echilibrul unei frumoase *arhitecturi* de *piatră, caracterizează această madrasa funerară ridicată în Anatolia orientala sub dominaţia mongolă. Planul nivelului inferior* (*v. planul 54, p. 166*) *permite să se aprecieze complexa lui structură rezultată din juxtapmicrea unor elemente diverse. Se va reţine aci contrastul dintre stilul solidelor porticuri şi acela al unuia dintre minaretele de cărămidă cu decor de faianţă albastră, cărora edificiul îşi datorează numele de madrasaua „cu două minarete".*

68. PORTAL MONUMENTAL AL MADRASALEI BA-RUDJIRDIYA DIN SIVAS.

Temă arhitecturală fi decorativă esenţială a madrasalelor selgiucide, portalul intrării este executat aci în piatră frumoasă şi împodobit, după un sistem obişnuit la acea epocă, cu benzi prezentând motive mai ales geometrice care încadrează o deschidere de uşă dominată de o însă boltită cu alveole. El conferă măreţie unui monument cu un plan de asemenea clasic, care a fost construit în 1271 – 1272 şi cuprinde o curte centrală înconjurată de celule, de patru îwânuri

ocupând mijlocul fiecărei laturi şi, în sfârşit, de două încăperi cu cupolă, folosite ca *oratoriu* şi *ca mausoleu*.

EDIFICII FUNERARE

69. MAUSOLEUL LUI ISMÎ ÎL ŞAMANIDUL LA

BUHARA.

Acest mausoleu, pe care cercetări recente îl fac să fie considerat ca un mausoleu colectiv ridicat între 91} *şi 94J, este cunoscut mai ales prin silueta sa exterioară decorată cu jocuri de asize şi dominată de o cupolă. În imagine apare asprimea rafinată a ornamentaţiei interioare, obţinută prin aceleaşi resurse şi făcând corp şi ea cu arhitectura. Efectele de relief şi motivele geometrice simple se împletesc pentru a decora fiecare suprafaţă, subliniind elementele structurale ale edificiului, îndeosebi arcele ce încadrează nişele şi deschiderile. Se va observa dibăcia tehnică desfăşurată în această realizare, care constituie unul dintre cele mai vechi exemplare ale acestui tip de arhitectură de cărămidă în lumea islamică, situindu-se însă,* fără îndoială, *la capătul unei lungi tradiţii anterioare*.

70. MAUSOLEUL DE LA GUNBAD-I KABUS ÎN IRAN.

Datând din 1007, acest *mausoleu* de *10 în înălţime şi de plan stelat acoperea mormântul unui obscur prinţ din*

Dittrd/în la *sud-est de* Marea *Caspică*. Trebuie

văzut în *el un* foarte *vechi* exemplu *al acelor mausolee*-turnuri care *aveau apoi să* se *răspândească în* Iran *şi să* ofere modelul *turbeelor selgiucide,* abundent reproduse *într-o* regiune *ca Anatolia*. *Puritatea liniilor sale*

Şi absenţa *oricărei* decoraţii *exterioare* contrastează *cu stilul altor monumente contemporane*. *Se observă inscripţia de fundaţie, cu litere sobre, realizată cu ajutorul unor cărămizi în relief, după un procedeu care va fi ulterior folosit în mod curent în Iran*.

71. CELE DOUĂ SĂLI CU CUPOLA DE LA CIŞT ÎN

AFGANISTAN.

Calificate uneori drept „mausolee”, aceste vestigii de monumente mai importante, ale căror ziduri dispărute au lăsat pe structurile actuale urme vădite, constituie amândouă obiectul unei interpretări dificile şi controversate. *Ele au fost desigur înzestrate altă dată cu faţade monumentale, reprezentate astăzi prin partea inferioară a benzilor de ancadrament*: *fâşii cu motive geometrice şi epigrafice executate în mozaic de cărămidă*. *În plus, interiorul era decorat cu placaje de stuc care ni s-au păstrat*. *Amândouă datează în orice caz din timpul domniei marelui sultan gurid Givăth al Din (1153 – 1203) şi se situează, după termenii din inscripţiile lor, una înainte, cealaltă după anul 1183, care a marcat o schimbare în titlurile onorifice ale acestui suveran*.

72. MAUSOLEUL DE LA WARÂMÂN.

Acest impunător turn funerar din 1289, construit în cărămidă şi acoperind mormântul unui anume Ala" al-Din se înalţă la circa patruzeci de kilometri la sud de Teheran, într-o localitate presărată încă cu diferite ruine importante din epoca mongolă. Remarcabil prin planul său stelat şi eleganţa sobră a contraforturilor sale cu apareiaj regulat, el se mai distinge prin două frize decorative cu motive epigrafice şi geometrice în faianţă colorată pe fond de teracotă, care aplică un procedeu tipic selgiucid.

73. MAUSOLEU ZIS AL EMIRULUI ŞELGIUC, DE LA

ERZURUM.

Clădit, fără îndoială, la sfir fitul secolului al XI-lea sau la începutul secolului al XII-lea, curând după cucerirea Anatoliei, în 1071, de către turcomanii de obedienţă selgiucidă, acest mausoleu anonim din grupul celor Trei Mausolee, situat la sudul vechii incinte a Erzurumului, se singularizează printre edificiile musulmane contemporane. Numeroase trăsături împrumutate de la arhitectura locală, trăsături de recunoscut îndeosebi în monumente creştine, cum sunt bisericile armeneşti de la Ani, transformă, în adevăr, aici tema mausoleului cu cupolă sau a turnului funerar cu acoperământ conic care se răspândise pe atunci în ţările musulmane. Constrhi (itt este înviorată prin pete discrete de

culoare, datorate folosirii unor asize mergând de la bej deschis până la roz-brun.

*

*b*o*citoarele lfştări gle*; (*Al dlt as st** *la* f *a mo**sebee U*

În spade mie din aptă în ei o sărac roască (*estnfeco*» râul *de relată T°Ş** *P™ r<* «*-locul. i*» *grăn, kd*™ pectl*? «*acestul*

S-osolan cioplite, este d el cu erită.

78.

îl? desul dfivtiv tul de diferi

*„««stă în um-nl" *> dammmm mmmm*

79

SIRIA

TIP

CUPRINS

Prefaţă la ediţia românească 5

Cuvânt înainte al ediţiei franceze... 11

Prefaţă 13

Introducere 19

L NAŞTEREA ŞI DEZMEMBRAREA UNUI IMPERIU

Capitolul I.

ÎNCEPUTURILE CIVILIZAŢIEI ARABO-ISLAMICE

(622 – 750) 28

— Arabia veche şi mediul hidjăzian...". 29

Arabia veche în ajunul Hegirei 30

— Predicaţia lui Muhammad la Meca... 37

2. Hafimizi şi Umayyazi 41

— Organizarea comunităţii medineze şi triumful final al lui Muhammad 42
— Domnia discipolilor, discordiile şi expansiunea Islamului 49
— Eforturi şi dificultăţi ale dinastiei umayyade 59
3. Familia *umayyadă* 61
4. *Marile cuceriri din secolul al VII-lea*... 62
5. Siria umayyadă *la* începutul *secolului al VIII-lea* 67
6. Familia alidă. 71
— Primele transformări ale societăţii islamice 72
Capitolul 11.
VICISITUDINILE PUTERII CENTRALE (750 – 936) 76
— Începuturile dinastiei bagdasiene şi mişcările secesioniste 77
7. Tabelul genealogic *al* califilor *abbasizi*... 79
— Vremea lui Hărun al-Raşând şi a lui al-Mă mun 86
— Întemeierea Samarrei şi noile mişcări sediţioase 92
8. Imperiul abbasid *şi* provinciile *sale* în *secolul al IX*-lea 97
— Ultimul efort de redresare şi declinul califatului abbasid 98
Capitolul 111.
CENTERELE PROVINCIALE ŞI DISLOCAREA IMPERIULUI (900 – 1260) 105

— Califatul umayyad din Spania 107
9. Spania în *jurul* anului *1.000* şi *campaniile lui al-Mansur* 108
— Califatul fatimid şi ideologia lui... 109
10. *Fatimizii şi Buyizii la sfârşitul secolului al X-lea* 118 – 117
— Dinastia arabă a Hamdanizilor şi protectoratul iranian al Buyizilor 119
— Iranul sub Şamanizi şi primele dinastii turcoiraniene 123
— Selgiucizii 126
11. Imperiul Selgiucizilor *la* sfârşitul *secolului al XI-lea* 128
12. *Dinastia selgiucidă* 134
— Epigonii Selgiucizilor şi epoca cruciadelor în Siria 134
13. Siria în *timpul cruciadelor* 137
— Occidentul islamic 140
— Mutaţiile Orientului 143
14. Tabloul genealogic *al* principalelor *dinasti* 144
II. RELIGIE ŞI SOCIETATE
Capitolul IV.
DATUL RELEVAT ŞI APROFUNDAREA LUI (SECOLELE AL VII-LEA ŞI AL VIII-LEA)... 148
— Revelaţia coranică, probleme de transmitere, de lectură şi de exegeză 148
— Temele principale ale predicaţiei muhammedane şi marile sale prescripţii 156
— Sunna şi primele discuţii 166

— Naşterea şcolilor juridice 176
— Începuturile mişcării ascetice şi mistice… 181
— Moştenirea antică şi influenţele exterioare 184
Capitolul V.
ELABORAREA DOCTRINALA ŞI MIŞCĂRILE RELIGIOASE (SECOLUL AL IX-LEA – SECOLUL AL XII-LEA) 188
— Gândirea mu tazilită şi influenţa ei politică 188
— Partidele de opoziţie şi de 199